

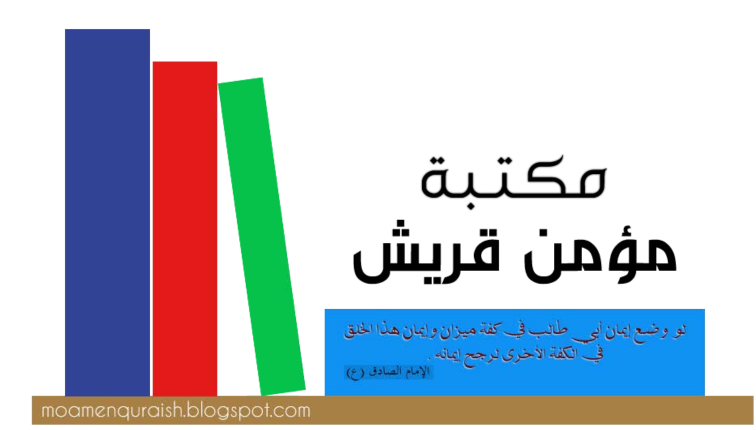
محمّد حسين الطباطبائي

مفسِّراً وفيلسوفاً

دراسات في فكره ومنهجه

تأليف: مجموعة مؤلِّفين

تعريب: عبّاس صافي



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

المساهمون أبجديًا:

- إبراهيم أميني
- أحمد حسين شريفي
- جعفر سبحاني
- جعفر شهيدي
- حسين الحسيني
- عبد الكريم سروش
- عبد اللّه جوادي آملي
- علي تاجديني
- مجيد كافي
- محسن فَسائي
- محمد رضائي يزدي
- مصطفى خليلي
- هاشم زاده هريسي

محمد حسين الطباطبائي

مفسـراً وفيلسـوفـاً

دراسات في فكره ومنهجه

محمد حسين الطباطبائي
مفسـراً وفيلسوفاً

دراسات في فكره ومنهجه

تعريب

عباس صافي



الكتـاب: محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً: دراسات في فكره ومنهجه
تـأليف: مجموعة مؤلفين
تعريب: عباس صافي
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-016-5

Mohammad Hossein Tabatabai As Interpreter And Philosopher: Studies In His Thought And Methodology

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

© جميع الحقوق محفوظة

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف فانتزي ورد ـ بناية ماميا ـ ط5
تلفاكس: 826233 (9611) ـ 820378 (9611) ـ ص. ب: 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يجمع العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في شخصيّته أبعاداً مركّبة عدّة، في تركيب قلّ نظيره بين العلماء. فهو الفقيه والمحدّث والفيلسوف والمفسّر وغير ذلك بحسب العلوم التي اكتسبها وكان له فيها مساهمة كبُرت أم صغُرت. والموسوعية والشمول اللذان تمتاز بهما شخصيّة الطباطبائي صفتان قد توجدان في غيره من العلماء، وبالتالي ليس هو بدعاً بينهم في هذا المجال، ولكنّ فرادة هذه الشخصية تتجلّى في قدرته على الفصل بين العلوم بطريقة لا يحيف فيها علم على علم ولا بعد فكريّ على بعدٍ آخر، فتجده يفصل بين فهمه للقرآن وتحليلاته الفلسفية، وعلى هذا الأمر يقاس ما سواه. وهذا الكتاب من سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، هو محاولة لدرس هذه الشخصيّة وتظهير أهمّ ملامحها الفكريّة في كثير من المجالات التي كان له فيها إسهام.

ومن امتيازات العلامة الطباطبائي والنقاط التي تحسب له في تاريخه العلمي ومسيرته، أنّه ربّى مجموعة من العلماء والمفكّرين الذين تحوّل

عدد منهم إلى صناع الحركة الفكريّة في إيران والعالم الإسلامي بعد وفاة أستاذهم. ولا نريد أن نعدهم في هذه الكلمة؛ ولكنّا نكتفي بالإشارة إلى افتخار أكثرهم بأنّه من طلابه ونسبة أنفسهم إليه، وهذا يكشف عن حالة من الانشداد إلى الأستاذ علماً وسلوكاً.

وقد حاولنا في انتقاءنا لهذه المقالات أن نغطّي أهمّ الأبعاد التي كان للسيد الطباطبائي فيها مساهمة، فدرسنا حياته وسيرته الشخصيّة، وأخلاقه ومنهجه التربويّ، وسيرته الفلسفيّة، ومنهجه في درس القرآن وتفسيره. وغير ذلك ممّا نأمل أن يكون خطوة لتوضيح أبرز معالم هذه الشخصيّة العلمية التي نؤمن جازمين أنّها تستحق المزيد من الدرس والاهتمام. وفي الختام نعاهد القارئ الكريم أن نحثّ الخطى في سبيل الوصول إلى الغاية المرجوّة، وهي تنمية الفكر الإسلامي وتظهير مفاتنه في هذا العصر الذي افتتن أهله بالمادة والماديات.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2012

لمحات من حياة الأستاذ العلامة الطباطبائي

الشيخ جعفر السبحاني

وُلد العلامة المرحوم الأستاذ محمّد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) في بيت عُرِف بالعلم والفضيلة وأُسرة أصيلة عريقة اشتُهِرت بالفَخر والعزّة. فجَدّ أسرة الطباطبائي والشخصية المعروفة فيها هو المرحوم السيّد سراج الدّين عبد الوهاب الحسني الحسينيّ المولود في سمرقند، والذي انتقل بعدها إلى مدينة تبريز في شمال شرق إيران. كان الجدّ المذكور يلقّب بـ (شيخ الإسلام) في آذربيجان حتى قبل ظهور السلالة الصفوية؛ وإبّان الحرب الضّروس التي وقعت بين إيران والدولة العثمانية عام (920هـ/ 1514م)، تمّ إيفاد السيّد سراج الدّين إلى السلطان العثماني سليم كوسيط لنزع فتيل الحرب وإعلان الهدنة بين الطرفيْن، فأدّى السيّد مهمّته على أكمل وَجه، إلّا أنّ السلطان العثماني الجائر أمر بحبسه. وبعد موت السلطان سليم تولّى ابنه السلطان سليمان الحكم فأمر بإطلاق سراح السيّد سراج الدّين وأعاد له كرامته واحترامه. وبعد مضيّ وقت قصير تُوفّي السيّد سراج الدّين في الغُربة سنة (937هـ/

1530م)، ووُوري جثمانه الثّرى بالقرب من ضريح أبي أيّوب الأنصاري[1].

ومنذ تلك الفترة وحتى يومنا هذا ظلّت التقوى، والعلم، والفضيلة الصّفات المميّزة لهذه الأسرة الكريمة من خلال إنجاب شخصيّات علمية بارزة وجليلة في كلّ عصر وحين، وكان المرحوم السيّد ميرزا محمّد تقي القاضي الطباطبائي أحد تلك الشخصيات الكبيرة، وهو تلميذ كلّ من الأستاذ المرحوم آية الله وحيد البهبهانيّ وآية الله بحر العلوم. أمّا سلسلة نسب سماحة الأستاذ العلامة الطباطبائيّ فهي كالتالي:

هو السيّد محمّد حسين بن محمّد بن محمّد حسين بن علي الأصغر شيخ الإسلام بن ميرزا محمّد تقي القاضي الطباطبائي. ويرجع نسب المرحوم ميرزا محمّد تقي نفسه إلى المرحوم مير عبد الوهاب (وهو الجدّ العاشر لهذه الأسرة)[2].

وُلد الأستاذ الراحل المرحوم العلامة الطباطبائيّ في مدينة تبريز في التاسع والعشرين من ذي الحجّة الحرام عام (1321هـ)[3]، ووافاه الأجل في الساعة التاسعة من صباح يوم الأحد الثامن عشر من شهر محرّم

---

(1) هو خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة بن عوف بن غنم بن مالك بن النجار بن ثعلبة بن عمرو الأنصاري الخزرجي، أمه هند بنت سعيد. خرج مع وفد المدينة لمبايعة النبي محمد بن عبد الله في مكة في بيعة العقبة الثانية. نزل عنده الرسول (ص) عند قدومه من مكة. آخى الرسول بينه وبين مصعب بن عمير. ولمّا جاءت محاولة فتح القسطنطينية عام 52هـ، كان أبو أيوب ممن خرج للقتال فأصيب في هذه المعركة وفي قلب القسطنطينية في إسطنبول ثوي جثمانه مع سور المدينة وبُنِيَ عليه [المترجم].

(2) محمد حسين الطباطبائي، **رسالة أنساب آل عبد الوهاب**.

(3) الموافق ليوم الجمعة (26/ 2/ 1904م). [المترجم]

الحرام عام (1402هـ)[1] بعد صراع طويل مع المرض، فكان مجموع سنيّ حياته حوالي ثمانين سنة وثمانية عشر يوماً اتّسمت بالعزّة واتّصفت بالفخر والإجلال وقضاها في التأليف، وتربية أجيال من العلماء، وإيجاد الكثير من التغيرات العظيمة في مجال العلوم الإسلامية، تاركاً وراءه العديد من الكُتب القيّمة.

وبرحيل العلامة الطباطبائي، حزنت عليه القلوب وتعزّى بوفاته عشّاق العلم والفضيلة، فاستحقّ التشييع الفخم الذي لاقاه، إذ شاركت فيه مُعظم الشخصيّات العلمية، والثقافية، والسياسية، وطبقات المجتمع الأخرى تتقدّمهم كوكبة من المجتهدين والمراجع العظام في الحوزة العلمية بمدينة قم المقدّسة، ودُفِنَ في حرم السيدة فاطمة المعصومة (ع) بالقرب من ضريح المرحوم آية الله الخوانساري، وهكذا دُفنت مع جسده الطاهر جبال العلم والفضيلة!

دراسته

دخل الأستاذ العلامة محمّد حسين الطباطبائي المدرسة بعد أن فقد والديه في طفولته عندما كان في التاسعة من عمره. ورغم هَمّ اليُتم وحُزن فراق الأحبّة اللذيْن كانا جاثميْن على صدره، مَنّ الله عليه بإنهاء دراسته العالية خلال فترة زمنية قياسية، واستطاع تعلّم ما احتوته المدارس القديمة والحديثة في ذلك الوقت في غضون خمس سنوات فقط، إلى جانب حفظه للقرآن الكريم وبعض الدواوين الشعرية مثل ديوان

(1) الموافق لـ(16/ 11/ 1981م). [المترجم]

(گلستان)، و(بوستان)[1]، و(أخلاق مصوّر)[2]، و(تاريخ معجم)[3]، و(إرشاد الحساب)[4]، و(نصاب الصبيان)[5]، وبعض المصادر الأخرى التي كانت شائعة ومشهورة في المدارس والحوزات في زمانه.

بعد ذلك شرع أستاذنا الكبير بدراسة العلوم العربية كالصّرف، والنّحو، ومعاني البيان، إذ نَهل هذه العلوم من كأس علماء وأساتذة كبار من أمثال المرحوم الشيخ محمّد علي سرابي الذي يُعدّ من الأدباء الأفذاذ في عصره. لكن يبدو أنّ العلامّة لم يكتف بهذا القدر من العلوم فبدأ بدراسة السطوح العالية في الفقه، والأصول، والفلسفة، والكلام في مسقط رأسه (تبريز) لدى أساتذة تلك العلوم. ولمّا كان العلامة يتمتّع بفكر وإحساس فلسفيّيْن متميّزيْن وذوق خاصّ في المسائل والأمور الفنيّة، فإنّه لم يبخل على نفسه بتعلّم الخطّ لدى أستاذ الخطوط في زمانه وهو المرحوم آغا ميرزا علي نقيّ ـ أحد أقارب العلامة نفسه. وهكذا كان الأستاذ الطباطبائيّ (ره) عاكفاً على الدراسة ومشغولاً بالتعليم بين عامَي

---

(1) للشاعر الفارسيّ المعروف سعدي. [المترجم]

(2) كتاب باللغة الفارسيّة يضمّ بعض الأمثال والحكم والقصص الأخلاقية كتبه محمّد جواد صاحبي إبراهيم بن أحمد المعروف بصنيع السلطنة. [المترجم]

(3) أو (المُعجم في تاريخ ملوك العجم) أو (المُعجم في آثار ملوك العجم)، كتاب درسي باللغة الفارسية يشتمل على تاريخ إيران بعد الإسلام، ألّفه شرف الدّين فضل الله الحسينيّ القزوينيّ سنة (654هـ ـ 1256م) بناءً على طلب نصرة الدين أحمد بن يوسف شاه ـ تاسع ملوك الأتابكة. [المترجم]

(4) للمرحوم ميرزا أبو القاسم فيوضات (1909 ـ 1971م) الذي كان بارعاً في علم الرياضيات. [المترجم]

(5) من أقدم المعاجم المنظومة من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية ألّفها أبو نصر الفراهاني (ت640هـ ـ 1242م)، ولمدّة تزيد على ستة قرون ظلّ هذا الكتاب مرجعاً مهمّاً في كلّ من إيران، والهند، وآسيا الصغرى، والبلدان الأخرى الناطقة بالفارسية. [المترجم]

(1918م) و(1925م)، وخلال مدّة ثمان سنوات استطاع العلامة إكمال دراسة مجموع الكُتب المتعلقة بمرحلة السطوح، إذ درس في مجال الصّرف كتاب **الأمثلة**، وفي علم النّحو كتب **عوامل**، **والأنموذج**، **والصّمدية**، وشرح **السيوطي**، **وجامي**[1]، **والمُغني**، وفي علم المعاني، والبيان، والبديع درس كتاب **المطوّل**، وفي علم الفقه درس كتاب **شرح اللّمعة والمكاسب**، وفي علم الأصول درس **المعالم**، **والقوانين**، **والرسائل**، **والكفاية**، وكتاب **الرسالة الكبرى**، **وحاشية الملاّ عبد الله**، **وشرح الشمسية** في علم المنطق، وكتاب **شرح الإشارات** في الفلسفة، وكتاب **كشف المُراد** في علم الكلام. ولا شكّ في أنّ لنبوغه وشغفه العارميْن في اكتساب المعارف الإسلامية دورهما الكبير في تعلّم الأستاذ لكلّ تلك الكُتُب الصعبة والمواضيع الأصعب رغم فقدانه لأيّ مُعين خاصّة أبويه إلى جانب الظروف القاسية الأخرى.

وفي سيرته الذاتية الموجزة، كتب الأستاذ العلامة الطباطبائيّ يقول:

«في بداية دراستي عندما كنت مشغولاً بمطالعة علم الصّرف والنّحو، لم تكن لديّ أيّ رغبة في الاستمرار بالدراسة ولذلك لم أفهم الكثير ممّا كنت أدرسه وبقيت على هذه الحال مدّة أربع سنوات متواصلة. لكن بعد ذلك، شملتني العناية الإلهية فجأة فحوّلتني إلى شخص جديد مُختلف أحسست حينها برغبة مُلحّة ودافع شديد في أعماقي يجرّاني نحو التعليم بحيث لم أشعر بأيّ

(1) نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي (1416 ـ 1492م): شاعر عاش في أواخر العصر التيموري وهو من أعظم الشعراء الإيرانيين بعد حافظ الشيرازي. كان متصوّفاً سلوكاً، وممارسة، وشعراً. من آثاره النثرية المعروفة **نفحات الأنس**؛ ومن آثاره المنظومة: **هفت آونگ** (العروش السبعة)؛ وله ديوان قصائد، ترجيعات، وغزليات، ومرثيات. [المترجم]

نوع من التعب أو الإرهاق في دراستي أو تفكيري منذ تلك اللحظة وعلى مدى ثماني عشرة سنة تقريباً عندما انتهيت من الدراسة بشكل كامل، ناسياً بذلك كلّ جمال الدّنيا وقُبحها! فاختصرت معاشرة الأفراد من غير أهل العلم واقتنعت بالقليل من المأكل، والمشرب، والمسكن، وضروريّات المعيشة، وخصّصت مُعظم وقتي للدراسة والمطالعة. وغالباً ما كنتُ أقضي الليالي حتى الفجر (خاصة في فَصليْ الربيع والصّيف) مُنكبّاً على المطالعة والقراءة، بل وكنتُ أحضّر الدرس المتعلّق بالليلة القادمة مُسبقاً لكي أتمكّن من حلّ المُعضلات التي تصادفني في الدراسة بأيّ شكل من الأشكال. وعندما كنتُ أحضر الدّرس، كنتُ أعلم ما سيقوله الأستاذ قبل أن ينطق به، وبذلك لم أكن أواجه أيّة صعوبة في المحاضرة أو الدّرس إطلاقاً». [1]

هجرته إلى النّجف الأشرف

إشتدّ الولع بالمرحوم الأستاذ العلامة محمّد حسين الطباطبائي في تلك الأيام، وفاض كأس حنينه بالشّوق والاشتياق إلى مدينة جدّه أمير المؤمنين (ع)، فكان ذلك كفيلاً بتشجيعه على المضيّ فيما عزم عليه وترك موطنه وهجر خلاّنه باتّجاه أكبر جامعة شيعية في النّجف الأشرف، ليحضر دروس شخصيّات اعترف التاريخ بعظمتها وأقرّ بإنجازاتها في تلك البلاد، من مراجع التقليد وجهابذة الفقه، والأصول، والفلسفة، ليجني أحلى الثّمار وهو بجوارهم، فلبث في تلك الديار ثماني سنوات

(1) محمد حسين الطباطبائي، السيرة الذاتية.

كاملة ينهل من معارف المرحوم آية الله النائينيّ، وبضع سنين لدى المرحوم آية الله العظمى السيّد أبي الحسن الأصفهانيّ[1] وعشر سنوات أخرى عند آية الله الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ.

كان العلامة الطباطبائي لا يذكر أسماء أساتذته جميعاً إلّا بكلّ احترام وتقدير، لكنّه كان يكنّ احتراماً خاصّاً وإخلاصاً غير عاديّ لآية الله الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ فكان إذا ذكره في مناسبة ما يقول عنه: «قال شيخنا كذا وكذا. . .».

في الفلسفة والرياضيات

رغم أنّ الأستاذ الطباطبائي كان قد طالع ودرس في مسقط رأسه كتاب **إرشاد الحساب** في الرياضيات وكتاب **الإشارات** وكشف **المراد** في الفلسفة والكلام، إلّا أنّ ذلك لم يروي عطشه العلميّ ولم يُرضي ذوقه الفلسفيّ. وخلال وجوده في النجف الأشرف التقى بأحد الحكماء الكبار وفطاحل الفلسفة المعروفين ممّن تبوّأوا مقعداً رفيعاً في تلك العلوم، وهو حكيم زمانه وفيلسوف عصره السيّد حسين البادكوبي. والبادكوبي هو أحد المُفكّرين الأفذاذ والحكماء البارزين في تلك الفترة ومن الذين لم تُنصفهم الأقلام العلمية بالشكل الذي يليق به، فهو الوحيد الذي استطاع بيان حقيقة الفلسفة والعرفان ـ لا سيّما الفكر الفلسفيّ ـ للعلامة الطباطبائيّ بالأسلوب الذي كان هذا الأخير يرغب فيه ويحلم به.

---

(1) ولد عام 1277هـ أو 1284هـ في فلاورجان بأصفهان، وكان من كبار علماء الشيعة الإمامية. درس في مدرسة أصفهان العلميّة، وانتقل بعدها إلى النجف الأشرف واستوطن حوزتها ودرس على علمائها وانتقلت إليه المرجعية الدينية. له مؤلفات أشهرها **وسيلة النجاة** وهو رسالة عمليّة في الفقه. [المترجم]

وقد ذكر المرحوم العلامة الشيخ آغا بزرگ الطهراني شيئاً من سيرة الفيلسوف البادكوبي في مؤلّفه الموسوم بـ(**طبقات أعلام الشيعة**) إذ قال:

«وُلد السيد حسن بن السيد رضا بن السيد موسى البادكوبي سنة (1294هـ/ 1876م) في قرية (خود دلان) ـ وهي بادكوبه ـ فدرس الفلسفة والعرفان لدى حكماء عصره من أمثال الميرزا هاشم الأشكوري والميرزا أبي الحسن جلوة وآغا علي مدرّس (**صاحب بدائع الحكم**)، ودرس الفقه والأصول لدى الشيخ محمّد حسن المامقاني والآخوند الخراساني، فأضحى مفخرة للعلماء المتأخرين وحكيماً ذي ملكات إنسانية متعدّدة وفضائل متشعّبة. توفي البادكوبي في الثامن والعشرين من شهر شوّال سنة (1358ه)[1] ودُفن في النّجف الأشرف»[2].

هذا، ولم يَنس العلامة الطباطبائي ما للمرحوم البادكوبي من فضل عليه فكان لا يفتأ يذكره في المجالس الثقافية ويشير إلى مكارمه في المحافل العلمية. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأستاذ الطباطبائي كان قد أورد في تفسيره المشهور (**الميزان في تفسير القرآن**)[3] الدليل القاطع والشافي الذي قدّمه البادكوبي بشأن لزوم وجود العصمة في الإمام عند تفسير الآية الشريفة: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4]. وفي سيرته الذاتية، قال العلامة الطباطبائي:

---

(1) الموافق (10/ 12/ 1939م). [المترجم]

(2) آغا بزرگ الطهرانى، **طبقات أعلام الشيعة**، ج2، ص584.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص277.

(4) سورة البقرة: الآية 124.

«وُفِّقت في دراسة الفلسفة كذلك لدى الحكيم والفيلسوف المعروف في وقته السيّد حسين البادكوبي، وخلال فترة تتلمذي على يَديه الكريمتيْن والتي استمرّت ست سنوات، تمكّنت من خَتم **المنظومة** للسبزواريّ، **والأسفار الأربعة**، **والمشاعر** للملاّ صدرا، وسلسلة **الشّفاء** للشيخ الرئيس ابن سينا وكتاب **الأثولوجيا وتمهيد القواعد** لابن تركة في العرفان، وكتب الأخلاق لابن مسكويه. وللاهتمام الكبير الذي كان المرحوم البادكوبي يُبديه تجاه تعليمي وتربيتي ولغرض تعريفي على نمط التفكير البرهاني وممارستي للأسلوب الفلسفيّ القويّ، طلب مني أن أنكبّ على دراسة الرياضيات. وامتثالاً لأمره ـ رحمه الله ـ قرّرت حضور دروس المرحوم السيّد أبي القاسم الخوانساري الذي كان من أساتذة علم الرياضيات، فأتممت عنده مرحلة الحساب الاستدلاليّ وسلسلة الهندسة المسطّحة والفضائية بالإضافة إلى الجبر الاستدلاليّ».

إذاً، وباختصار، فقد قضى أستاذنا الراحل مدّة (11) سنة في النجف الأشرف، درس خلالها على أمهر الأساتذة وأكفأ العلماء، **أشهرهم**:

1 ـ المرحوم آية الله النائينيّ الذي تتلمذ لديه مدّة ثمان سنوات لدراسة الفقه والأصول.

2 ـ فقيه العصر المرحوم السيد أبي الحسن الأصفهانيّ فقد قضى بضع سنوات متتالية لديه يدرس خلالها الفقه. وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة الطباطبائي كان يُقرّ بأفضال هذين الأستاذيْن الكبيريْن عليه،

لكنّه كان يركّز على التأثير الكبير الذي خلّفه عليه أستاذه الثالث التالي:

3 ـ المرحوم آية الله الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ، أحد كبار علماء النجف الأشرف، والعرفاء، والسالكين آنذاك، وقد أكمل أستاذنا العلامة سلسلة الأصول وأبواباً من الفقه لدى هذا العالم الكبير الذي لا يخفى على أهل الفضل والعلم ما له من عُلوّ في المقام وشموخ في المرتبة العلمية.

4 ـ وفي مجال الفلسفة تتلمذ العلامة الطباطبائي لدى المرحوم السيّد حسين البادكوبي (1876 ـ 1939م)، وكان تمكُّن أستاذه وإحاطته بالفلسفة المشائية والحكمة المتعالية للمرحوم صدر المتألهين. وذكر العلامة الطباطبائي مرّة أنّ أستاذه البادكوبي كان يقول: «لم يكن مذهب الخواجة نصير الدين الطوسي مشائيّاً بل إشراقيّاً، أمّا شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي فهو من تقريرات دروس الخواجة.»

5 ـ درس الرياضيات العالية لدى السيد أبي القاسم الخوانساري الذي كان يُعدّ من فطاحل هذا العلم في تلك الفترة، وهو الذي استطاع تثليث الزاوية بالبراهين العلمية. لكنّ معلومات الأستاذ العلامة لم تقتصر على الرياضيات والهندسة، بل كان له إلمام كامل بعلم الهيئة القديمة والحديثة.

6 ـ درس الطباطبائي الأصول الكليّة للرّجال لدى المرحوم آية الله حجّت في النجف الأشرف.

هؤلاء هم بعض أساتذة العلامة الراحل الطباطبائيّ المشهورين، وإن كان قد درس كذلك لدى بعض المشاهير من الشخصيّات مثل المرحوم آية الله الميرزا علي الإيرواني (مؤلّف الحاشية على المكاسب وكتاب الكفاية) وكذلك المرحوم الميرزا علي أصغر ملكي مراتبي.

مراحل سير العلامة وسلوكه

ذكرنا في ما مضى بعضاً من أساتذة العلامة الطباطبائي وعلمنا كيف قضى أستاذنا المرحوم المراحل العلمية لدى كلّ منهم. وفي ما يأتي سنشير إلى بُعد آخر في حياته ألا وهو البُعد الأخلاقيّ وحياة العرفان، إذ سلك الأستاذ الكبير ذلك الطريق قرابة ستين عاماً قاطفاً بذلك ثمار تلك المرحلة في الصفاء الروحيّ والكمال الذاتيّ. ولا ريب في أنّ سلوك مثل تلك الطريق يُعرّض صاحبه إلى مخاطر جمّة ومشاكل لا تُعدّ ولا تُحصى خاصة إذا لم يكن يمتلك راعياً مخلصاً وهادياً ذي كمالات عدّة، وكما قال الشاعر الفارسيّ المعروف (حافظ):

لا تسلكنّ دون الخِضْر هذا الطريق

فتقع في الظلمات والضّلال يا رفيق

وفي ذلك يقول المرحوم القاضي (أستاذ العلامة الطباطبائي في علم الأخلاق والسير والسلوك): «إذا قضى أحدنا نصف عُمره في البحث عن شخص ذي كمالات راقية لكي يأخذ بيَده ويهديه إلى منازل عالية، فهو ليس بخاسر!».

ويعود الفضل في نبوغ أستاذنا وتكامله في الأخلاق والعرفان

العمليّيْن إلى الجهود الحثيثة والنصائح المعنوية لأستاذه الكبير والعارف العظيم والمُفسّر الأوحد، صاحب المكاشفات ورجل الكرامات المرحوم الحاج ميرزا علي آغا القاضي الذي يُعتبر أستاذ الأخلاق في عصره وقائد السالكين وعشّاق السير والسلوك في زمانه.

وعن شخصيّة الحاج ميرزا علي آغا القاضي، قال المرحوم الشيخ آغا بزرگ الطهراني:

«هو عالم مجتهد تقيّ ورع أخلاقي وقد دامت المودّة والصحبة بيننا عشرات السنين فرأيته مستقيماً في سيرته، كريماً في خُلقه شريفاً في ذاته.»

ويُضيف الشيخ آغا بزرگ الطهراني قائلاً إنّ المرحوم القاضي كان قد كتب تفسيراً من بداية القرآن حتى الآية (92) من سورة الأنعام، وأنّ والده كذلك كتب تفسيراً للقرآن، وامتازت أسرة القاضي بالفضيلة والتقوى منذ عصور طويلة[1].

ويَصف بعض ممّن عاشر الحاج ميرزا علي آغا القاضي أو تتلمذ على يديه، يَصفه بأعجوبة زمانه الذي اشتُهر بالكشف والكرامات العديدة، أمّا المرحوم العلامة الطباطبائي الذي نهلَ الأخلاق والسلوك منه فينقل عنه أخباراً عجيبة ومسائل مُحيّرة بالفعل.

وفي يوم من الأيام وحينما كان العلامة الراحل يتحدّث عن كرامات أستاذه المرحوم الحاج ميرزا علي آغا القاضي، قال:

«كنتُ أنا وزوجتي من أقارب المرحوم الحاج ميرزا علي آغا

(1) آغا بزرگ الطهرانى، **طبقات أعلام الشيعة**، ج4، ص1565.

القاضي، وكان رحمه الله يختلف إلى بيتنا في النجف الأشرف من وقت إلى آخر للاطمئنان على حالنا والوقوف على احتياجاتنا تقيّداً بصلة الرّحم؛ وكان كلّما وُلِد لنا مولود في تلك الفترة كان يموت بعد وقت قصير من ولادته. ففي يوم من الأيام زارنا المرحوم الحاج ميرزا علي آغا القاضي كعادته في منزلنا وكانت زوجتي حاملاً آنذاك لكنّني لم أكن أعرف ذلك شخصياً. وعندما هَمّ أستاذي بمغادرة بيتنا التفتَ إلى زوجتي وقال لها: «يا ابنة العمّ! هذه المرّة سيعيش طفلكم وهو ذَكر ولن يُصيبه أيّ مكروه، وليكن اسمه عبد الباقي!» ففرحتُ كثيراً لِما قاله المرحوم الحاج ميرزا علي آغا القاضي. وبالفعل، فقد مَنّ الله سبحانه علينا بمولود ذَكر ولم يُصَب بأيّ مكروه ـ كما قال الأستاذ ـ بل عاش معنا وقد سمّيته عبد الباقي».

هذا، وقد وُلد المرحوم الحاج ميرزا علي آغا القاضي سنة (1868م) وانتقل إلى الرفيق الأعلى سنة (1947م)، وكان شخصية فذّة في مجال الأخلاق وأستاذاً شامخاً في السير والسلوك في الحوزة العلمية في النجف الأشرف في ذلك الوقت، إذ تتلمذ على يده الكثير من الشخصيات المعروفة واستطاع العديد منهم أن يصبح مفخرة في الكمال بل ومن أصحاب الجنان الخالدة والمُقرّبين الكرام بنعمة تربيته وتعليمه. ومن بين تلامذته العظام والشاربين من معين مذهبه في السير والسلوك هو المرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي الذي كتب بنفسه هذه السطور يقول فيها:

«إنّ كلّ ما نملكه في هذا الشأن هو بفضل المرحوم القاضي، سواء ما تعلّمناه في حياته وانتفعنا من دروسه، أو ما نسلكه نحن الآن في حياتنا».

وكان من صفات الأستاذ الفاضل السكوت في المجالس فلا يتكلّم حتى يُسأل، وقلّما تمكّن أحد من معرفة ما يجول في خاطره أو كشف أسراره. وفيما يلي بعض ما قاله لي الشهيد مطهري حول هذا البُعد في حياة العلامة الراحل:

«كان سماحة السيّد الطباطبائي قد وصل إلى حدّ التجرّد البرزخيّ من حيث الكمالات الروحية، فكان باستطاعته رؤية صور غيبية لا يستطيع غيره من الأفراد العاديين مشاهدتها أو رؤيتها.»

الآثار العرفانية للعلامة الطباطبائيّ

لا يخفى على أهل العلم وأُولي الألباب أنّ العرفان العلميّ يختلف عن العرفان العمليّ؛ فالعرفان العلميّ لا يُمكن فهمه وإدراكه بشكل جيّد إلاّ إذا كان صاحبه سالكاً لطريق الحقّ، وإذا لم يكن العرفان العلميّ مرافقاً للعرفان العمليّ فإنّ ذلك لا يمنح صاحبه سوى بصيصاً من النور وبضع عبارات وألفاظ بسيطة ومُصطلحات ركيكة لا تعود على أحد بخير يُذكَر.

وهكذا، استطاع أستاذنا الفقيد مَزج العرفان العلميّ بنظيره العمليّ وتذوّق الحقائق العرفانية صدقاً ويقيناً، مضافاً إلى قدرته على إدراك أهداف العرفاء التي ذكروها في مؤلّفاتهم وأشاروا إليها في كُتبهم، بل واستطاع طيّ المراحل كلّها بشكل عمليّ. ومن آثاره العرفانية كتاب يُدعى **المحاكمات بين المكاتبات** والذي يعرفه كلّ أستاذ وفاضل وأديب.

العودة إلى مسقط رأسه

ولأسباب ذكرها في سيرته الذاتية بشكل مُختصر، قرّر العلامة

الراحل الطباطبائي العودة إلى مسقط رأسه تبريز سنة 1935م، وقد كتب بهذا الشأن يقول:

«عام 1935م وبسبب تقلّب أحوالي المعيشية، اضطُررتُ إلى العودة إلى مسقط رأسي فمكثت هناك أكثر من عشر سنوات حيث يمكنني اعتبار هذه الفترة من حياتي بحقّ فترة خسارة إذ كنت مُجبراً بسبب الفاقة والعوز على الاختلاط مع العامّة من أجل ضمان أسباب العيش (حيث كنت أعمل في الزراعة) وحُرمتُ بذلك من التدريس والفكر العلميّ (إلّا ما تيسّر) وهذا ما جعلني أعاني كثيراً في صميم روحي».

نعم، لقد كنتُ محيطاً بالبيئة والوضع اللذيْن كان العلامة الراحل يعيشهما بحكم الزّمن والضرورة، ولا أظنّ أنّه يوجد مكان كان يُشبه المكان الذي عاش فيه العلامة من حيث وأد العلم. وكان المرحوم الميرزا محمود شيخ الإسلامي ـ أحد أقارب الأستاذ الطباطبائي نفسه وواحد من العلماء البارزين في أوائل القرن الرابع عشر الهجري وصاحب الآثار والكُتب العلمية القيّمة ـ يعيش نفس الوضع والحالة اللّتيْن مرّتا بالعلامة الطباطبائي، وقد جسّد تلك الحالة في بيت شعريّ رقيق، قائلاً:

قد عشتُ فيها كئيباً خائباً خَسِرا

كأنّني مُصْحَفٌ في بَيتِ زِنديق[1]

وفي عام 1945م خمدت نار الحرب العالمية الثانية وبدأ الحلفاء

---

(1) محمد علي بن محمد طاهر، ريحانة الأدب، الطبعة الحديثة، ج3، ص297.

بمُغادرة الأراضي الإيرانية الواحد تلو الآخر ـ ما عدا القوات السوفياتية التي بقيت جاثمة على صَدر منطقة آذربيجان ـ ومن خلال إحكامها لسيطرة عملائها الديمقراطيين على المنطقة بدا الأمر وكأنّها تسحب قواتها وتتراجع في الظاهر ولم تَعُد تحتلّ أيّ شِبر هناك خلافاً للواقع. وأثناء سيطرة الديمقراطيين على آذربيجان مدّة سنة كاملة (من 12/ 12/ 1945 إلى التأريخ نفسه من العام 1946م) اضمحلّت كلّ معالم الأمن والاستقرار وتعرّضت المنطقة إلى الكثير من حالات القتل والإغارة والنّهب. وهنا قرّر الأستاذ الراحل ترك تلك الديار والانتقال إلى منطقة أخرى تكون مركزاً للعلم، فاختار مدينة قم المقدّسة. وقد استخار القرآن الكريم في هذا الموضوع فكان الجواب الآية الشريفة ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّۚ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾[1]، وعندها عزم على السّفر إلى مدينة قم في منتصف ذلك العام تاركاً وراءه مسقط رأسه، وهناك، قضى العلامة الطباطبائي 35 سنة من عُمره الشّريف في الحوزة المقدّسة يشغل في التدريس، والتأليف، والتربية، وتهذيب النفوس متحمّلاً أعباءً جسيمة في طريقه إلى قمّة المَجد. وفي ما يتعلّق بهذا الجزء من حياته، يقول العلامة الطباطبائي:

«في سنة 1946م عزمتُ على ترك مدينتي ومسقط رأسي متوجّهاً إلى الحوزة العلمية في قم المقدّسة واستقرّ بي المقام هناك وشرعت في ممارسة الشؤون العلمية من جديد، وما زلتُ أعيش في هذه المدينة حتى يومنا هذا.»

ذاكرته العجيبة!

كان الأستاذ الفاضل يمتلك ذاكرة عجيبة، إذ كان باستطاعته أن

---

(1) سورة الكهف: الآية 44.

يحفظ عن ظهر قلب كلّ ما يتعلّق بمسألة أو موضوع ما وكلّ التفاصيل خصوصاً إذا كان مولعاً بذلك الموضوع أو تلك المسألة ومهتمّاً بها. ثمّ إذا أراد ذكر تلك المسألة أو الموضوع فعل ذلك مُورِداً جميع التفاصيل المتعلقة بذلك الموضوع دون زيادة أو نقصان. ولهذا كان حافظاً لأغلب آي القرآن الكريم وبعض الأدعية والعبارات التي كتبها أساطين الفلسفة وروّادها من أمثال الشيخ الرئيس ابن سينا وصدر المتألهين. وكان أحياناً يتلو عدداً كبيراً من آيات سورة ما دون أن يخطئ في إحداها أو يتعثّر في أخرى، وكان ما زال يحفظ في كهولته ما قرأه خلال شبابه من عبارات متينة وجُمل قويّة في كتب الأدب. وأمّا ما يتعلّق بالمسائل السخيفة والمواضيع المستهجنة فإنّه لم يُعرها أيّ أهميّة تُذكَر فكان يطردها من ذاكرته ولا يسمح لأمثالها بالرّكود في قعرها، وكان ينسى دعوات الأنس، ومجالس التّرف، وعناوين بعض البيوت، وخصوصيّات الأفراد، ولا يركّز عليها في تفكيره. وقد أدّى ذلك إلى انقسام الأشخاص الذين لم يطّلعوا على كُنه طبيعته وخصائص نفسيّته، أدّى إلى انقسامهم إلى فئتيْن فيما يتعلّق بوَصف ذاكرته.

ومثل هذا يُعتبر من الأمور المعروفة عند النوابغ، فغالباً ما يمتلك الأذكياء والعباقرة ذاكرة قويّة بشأن المسائل العلمية، بينما نراهم مُختلفين في ما يتعلّق بالمسائل العادية التي لا تُثير اهتمامهم بشكل كبير.

تشجيعه للتأليف والمؤلّفين

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ من بين الخدمات الجليلة التي قدّمها العلامة الطباطبائي هي تشجيعه طلاب الحوزة على التأليف والكتابة، ودعوته الكفوئين من الطلاب والعلماء الأفاضل إلى كتابة المقالات في

المجالات العلمية المتعددة ودفعهم إلى بيان مختلف المواضيع وشرحها فكانت نتيجة ذلك أن برزت قابليّات وكفاءات الكثير منهم.

وفي سنة 1951م عندما اشتدّت قوّة الإعلام لدى التيار الماديّ في إيران، ولم يكن حينها وجود لأيّ مقالة دينية أو صحيفة علمية قادرة على التصدي لذلك التيار وتقديم الإجابة المطلوبة لعامّة الناس، انبرى الأستاذ الطباطبائي إلى تشكيل جمعية ضمّت بعض العلماء الأفاضل في الحوزة في ذلك الوقت وطلب منهم كتابة المقالات والنصوص المتعلقة بمختلف المواضيع. وأذكر أنّ من بين الشخصيات الذين اشتملت عليهم تلك الجمعية المرحوم الشهيد مرتضى مطهري، والإمام موسى الصّدر، والشهيد قدّوسي، وإبراهيم أميني، ومهدي الحائري الطهراني، وغيرهم، وقد تشرّفتُ شخصياً بالمشاركة في مُعظم جلسات تلك الجمعية. ولكي يكون أسلوب المقالة متيناً وموضوعها راقياً، كان العلامة الطباطبائي هو الذي يطرح الموضوع، ثمّ كان لزاماً على كلّ اثنيْن من أعضاء الجمعية المذكورة الاشتراك في كتابة موضوع واحد. وأذكر كذلك أنّ المرحوم الشهيد مطهري كان شريكاً للمرحوم الشهيد قدّوسي في كتابة الموضوع المطلوب منهما، فكتبا على ما أذكر بعض المقالات حول الحياة الاجتماعية للنّمل والطيور.

وكتب الإمام موسى الصّدر مع رفيقه آنذاك مقالة في الصّبر والاستقامة من وجهة نظر القرآن الكريم لدحض حُجج وادّعاءات الجماعات اليسارية آنذاك، وقد نشِرت بعض تلك المقالات في الصحيفة الصادرة عن رابطة التعاليم الإسلامية. ومن هنا، ظهرت تحولات جريئة وجبّارة في حياة العلماء الأفاضل في الحوزة وتعرّفوا

عن كتب على أدب الكتابة، والتأليف، والصّحف الصادرة باللغة الفارسية، ومنذ ذلك الوقت بدأ العلماء الأفاضل في الحوزة بمواكبة الموضوعات المطروحة في البلاد فطبعوا الكتب ونشروا الصحف فكانت تلك خطوة عظيمة لرفع مستوى الكتابة والتأليف داخل جدران الحوزة، رغم أنّ هذه الأخيرة لم تَخل على أي حال من فنّ الكتابة والتأليف قبل ذلك التاريخ.

آراء بعض الشخصيات حول العلامة الطباطبائي

وبسبب ندرة حضور العلامة الطباطبائي ومشاركته في المجالس العامّة، وعدم معرفته للكثير من التقريظات التي تأتيه من بعض الشخصيّات، فإنّه ليس بإمكاننا معرفة الكثير عن تفاصيل شخصيّته من خلال المراسلات الموجودة. لكنّني أذكر أنّه عندما بدأت أجزاء تفسيره الموسوم بـ(الميزان) بالانتشار في العالم كانت تأتيه الكثير من رسائل الشكر والاعتزاز بعمله سواء من داخل إيران أو خارجها كجمهورية مصر العربية، ومع ذلك فإنّه قلّما كان يتسنّى لأحد من الموجودين حوله التعرّف على مضمون تلك الرسائل. ولكن، ونزولاً عند رغبتي الملحّة، وافق العلامة الطباطبائي على نَشر بعض التقريظات والرسائل التي بُعِثت إليه من قِبل الشخصيات العالمية والمؤسسات العلمية في المجلّد الخامس من تفسير (الميزان)، ولكي ينجو من عتاب بعض الأصدقاء والخلّان، امتنع السيد العلامة عن نشر بقيّة الرسائل.

ويكفي أستاذنا الفاضل فخراً أن تُناط به مهمّة كتابة (رسالة في الخمر). وحدث ذلك عندما كان المرحوم آية الله العظمى البروجردي

حاضراً في بعض المجالس الرسمية وكان الدكتور (آرتشر تونغ)[1] حاضراً في ذلك المجلس. فطلب الدكتور (تونغ) من آية الله العظمى البروجردي أن يؤلّف رسالة حول رأي الدين الإسلامي بالمشروبات الكحولية لترجمتها إلى اللغة العربية ووضعها في جدول أعمال مؤتمر محاربة المشروبات الكحولية الذي كان من المُزمع انعقاده في أنقرة (عاصمة تركيا) في تلك الأيام. وعندها التفت المرحوم البروجردي إلى مَن كان حوله من العلماء الأفاضل، وقعت عيناه على العلامة الطباطبائي، فخاطبه بما يشبه العبارات التالية تقريباً:

سماحة الحاج السيد محمّد حسين الطباطبائي التبريزي هو أحد علماء الإسلام وله تفسير قيّم؛ فليكتب رسالة ويقدّمها إلى السادة شارحاً فيها نظرية الإسلام ورأيه بشكل كامل.

إطراء دار التقريب على تفسير الميزان

نشرت دار التقريب الإسلامي ـ التي تمّ إنشاؤها بهدف التقريب بين المذاهب الإسلامية، وكانت على الدوام ممدوحة من قِبل الكثير من الشخصيات المهمّة من أمثال المرحوم آية الله العظمى البروجردي وآية الله كاشف الغطاء وغيرهما من أعلام الشيعة وعلمائها ـ، نشرت مقالة قيّمة في عددها الثاني في السنة الثامنة 1357هـ/ 1956م حول تفسير الميزان، الذي لم يُنشَر منه حتى ذلك الوقت سوى مجلّديْن اثنيْن فقط. وفي ما يأتي نُشير إلى جانب من تلك المقالة لبيان رأي

---

(1) Archer Tongue (1919 - 2006)م: بريطانيّ، شغل منصب المدير التنفيذي للمجلس الدولي المعنيّ بمشاكل الكحول والإدمان، له مشاركات ونشاطات عدة حول العالم. [المترجم]

المجتمع المصريّ العلميّ الكبير بشأن التفسير المذكور للسيد الطباطبائي:

«تفسير الميزان تفسير حديث للقرآن الكريم بقلم العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي أحد كبار علماء الإمامية. صدر منه حتى الآن مجلّدان بالحجم الكبير حيث يضمّ كلّ واحد منهما حوالي (500) صفحة. وقد طالعت الدار مقدّمة التفسير المذكور وكذلك بعض موضوعاته التي بُحثت فيه، وقرَّرت دراسة الجزأيْن الآخريْن من التفسير بتعمّق ودقّة .إلّا أنّ ما تمّت مطالعته ودراسته في هذا المجال حتى الآن يدلّ بشكل كامل على مقدرة المؤلّف العلمية وكفاءته في البحث مضافاً إلى سهولة عباراته ووضوح معانيه وأسلوبه الشيّق في طرح الموضوعات بعيداً عن كلّ تعصّب إزاء أيّ مذهب من المذاهب الإسلامية. هذا وقد استخدم سماحة المؤلّف نمطاً خاصاً في تفسير القرآن، يستند في قوامه إلى تفسير القرآن بالقرآن، مُعرضاً عن كثير من الأقوال وعدد من الآراء التي لا تمتلك أيّ أساس صحيح أو سند قويم ومتجنّباً للتأويلات التي لا تصبو إلى تفسير القرآن بقدر تركيزها على إحياء نظرية علمية أو إثبات مبدأ كلاميّ أو تأييد نظرية فلسفية أو الانحياز إلى فتوى دينية، ولم يَخض في كلّ ذلك إطلاقاً». وأشار مؤلّف تفسير الميزان إلى الأسلوب الذي استخدمه في تفسيره بقوله: «ارتأينا أن نفسّر القرآن بالقرآن ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبّر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخّص المصاديق ونتعرّفها بالخواصّ التي تعطيها الآيات، فحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكلّ شيء ولا يكون تبياناً لنفسه». ومن بين المزايا التي اتّصف بها تفسير الميزان هي طرح مؤلّفه لأهمّ الموضوعات الواردة في الآيات بعد فراغه من تفسيرها وهي موضوعات شغلت بال الماضين والمعاصرين، ثمّ

حاول بعد ذلك إيجاد حلّ لكلّ منها مستعيناً بالقرآن الكريم نفسه. وتجدر الإشارة إلى أنّ مؤلّف التفسير المذكور أورد بحثاً مفصلاً حول الآية الشريفة ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾[1] تناول فيه إعجاز القرآن من جوانب عدة، واستطاع إثبات إعجاز القرآن الكريم من حيث فصاحته، وبلاغته، وأسلوبه الرفيع، وإخباره بالغيبيات، وعدم وجود اختلاف أو تناقض في أسلوبه أو موضوعاته، وغير ذلك. يُضاف إلى ذلك إغناء المؤلّف تفسيره بالكثير من البحوث القيّمة خاصة ما يتعلّق منها بقانون العليّة والمعلولية واحترام القرآن الكريم لهذا المبدأ، إلى جانب بحث مُفصّل وقيّم بشأن المُعجزة مؤكّداً على أنّها لا تعني نفي العليّة. وأخيراً فقد تطرّق سماحة المؤلّف إلى موضوع التأثير وخَلُص إلى أنّ الله وحده هو المؤثّر في جميع الأشياء بكلّ ما في هذه الكلمة من معنى. وهنا فإنّه لا يسعنا سوى تقديم التهنئة والشكر إلى المؤلف المحترم على تفسيره القيّم هذا، سائلين الله العلي العظيم أن ينتفع المسلمين قاطبة بوجود هذه الشخصية الكريمة... وبالله التوفيق».

خدمات العلامة الطباطبائي

1 ـ إبداعه لأسلوب جديد في تفسير القرآن الكريم.

2 ـ نشر الفكر الفلسفيّ والعقلانيّ بين أوساط الكثير من الفضلاء والعلماء.

3 ـ سَعيه الحثيث في شرح المسائل الفلسفية وتوضيح العديد من الأمور المعقّدة فيها.

---

(1) سورة البقرة: الآية 23.

4 ـ جهوده الحثيثة في نشر آثار آل البيت (ع) والدعوة بإلحاح إلى دراسة آثارهم وأحاديثهم التي وصلتنا في بعض المصادر المهمّة ومطالعتها، وهو ما أدّى إلى طبع مجلدات بحار الأنوار ونشرها.

5 ـ الجمع بين المفاهيم القرآنية وما ورد في أخبار آل بيت النبوّة (ع).

6 ـ الترويج للفكر الشيعيّ الأصيل خارج نطاق العالم الإسلامي من خلال اللقاءات والمراسلات.

7 ـ حلّ الكثير من الأخبار المشكلة والمعقّدة بالحواشي والتعليقات.

8 ـ تشجيع الأفراد الكفوئين على السير والسلوك الذي لا يتعارض إطلاقاً مع المبادئ الإسلامية.

9 ـ تنشئة وتربية جيل من الشخصيات العلمية والفكرية التي احتلّت في ما بعد مراكز الصدارة بين أساتذة الحوزة العلمية وأصحاب الرأي والقلم.

10 ـ مؤلّفاته القيّمة، المطبوعة وغير المطبوعة.

ولأجل أن نشير ولو سريعاً إلى نماذج من الشخصيات الفذّة التي تتلمذت على يَد العلامة محمّد حسين الطباطبائي، إليك فيما يلي بعض أسماء تلك الشخصيّات المتميّزة دون ذكر الألقاب:

1 ـ مرتضى مطهري

2 ـ حسين علي منتظري

3 ـ محمد بهشتي

4 ـ موسى الصدر

5 ـ ناصر مكارم

6 ـ محمد مفتّح

7 ـ عباس إيزدي

8 ـ عبد الكريم الأردبيلي

9 ـ عزّ الدين زنجاني

10 ـ محمد تقي مصباح

11 ـ إبراهيم أميني

12 ـ يحيى أنصاري

13 ـ جلال الدين آشتياني

14 ـ محمد باقر أبطحي

15 ـ محمد علي أبطحي

16 ـ محمّد حسين لاله زاري

17 ـ حسين نوري

18 ـ حسن زادة آملي

19 ـ مهدي روحاني

20 ـ علي ميانجي

21 ـ عبد الحميد شربياني

22 ـ عبد الله جوادي آملي

23 ـ أبو طالب تجليل. . . وغيرهم كُثُر[1].

---

(1) ليس المقصود من ترتيب هذه الشخصيات بالشكل المذكور ترتيبهم بحسب مرتبتهم العلمية، بل الهدف من ذلك هو الإشارة إلى عدد من تلامذة العلامة فقط.

نظرة على أخلاق العالم الربّاني العلامة الطباطبائي وسلوكه

الشيخ إبراهيم أميني

لم يكن العلامة الطباطبائي مُجرّد شخص مثقّف، بل كان عالماً ربّانياً مهذّباً وشخصيّة كاملة، اتّصف بالتقوى والفضيلة، فكان منذ شبابه يراقب نفسه على الدوام ساعياً إلى تهذيبها وإكمال خصالها، فوفّقه الله لذلك وهيّأ له أسباب التهذيب والكمال.

كان المرحوم الأستاذ الطباطبائي غالباً ما يقول:

«عندما غادرت تبريز قاصداً النجف الأشرف لتحصيل العلوم والمعارف الإسلامية، لم أكن أعلم شيئاً عن أحوال تلك المدينة ولا أوضاعها، فلم أدر أين أُقيم أو ماذا أفعل. وخلال الرحلة كنتُ أفكّر مع نفسي قائلاً: أيّ الدروس أقرأ وعند مَن أتتلمذ، وما هي السُّبُل التي يجب قطعها لنيل مرضاة الله تعالى؟ فلمّا وصلت إلى النجف الأشرف التفتُّ إلى قبّة الضريح الشريف لأمير المؤمنين (ع) وخاطبت مولاي قائلاً: «يا مولاي! لقد تشرّفتُ بالمجيء إلى

هنا للدراسة لكنّني لا أعرف من أين أبدأ أو كيف أتصرّف. أطلب منك يا مولاي أن تهديني إلى الخير والصّلاح». ثمّ استأجرتُ منزلاً وأقمتُ فيه، وقضيتُ الأيام الأولى من وصولي بالجلوس في البيت دون أن أحضر درساً واحداً من الدروس، بل كنتُ أفكّر في مستقبلي. وفي يوم من الأيام طُرِق باب بيتي فلمّا فتحته وجدت أمامي أحد العلماء الكبار، فسلّم ودخل الدار وجلس في زاوية من الغرفة وهنّأني على مجيئي إلى النجف الأشرف. كان مُحيا ذلك العالم الجليل نورانياً، فتجاذبنا أطراف الحديث وأبدى ارتياحه وأنسه بمجالستي، ثمّ قال لي: إنّ مَن يأتي إلى هذه الديار المقدّسة للدراسة يجدر به إلى جانب دراسته أن يهذّب نفسه ويوصلها إلى الكمال وأن لا يغفل عنها! فلمّا انتهى من كلامه قام وغادر الدار، لكنّ صدى حديثه ظلّ يدوّي في أُذناي مثيراً في داخلي كلّ المشاعر. فقد نبّهني كلامه إلى ضرورة وَضع برنامج خاصّ لحياتي. ومنذ تلك اللحظة لم أفوّت درساً واحداً من دروس ذلك العالم الزاهد طيلة إقامتي في النجف الأشرف. ذلك هو العالم الكبير الحاج ميرزا علي آغا القاضي رضوان الله تعالى عليه».

ومكث الأستاذ العلامة الطباطبائي في النجف الأشرف مدّة عشر سنوات، يدرس الفقه، والأصول، والفلسفة، والعرفان، والرياضيات، وعلم الرجال، والدراية، والتفسير، مضافاً إلى حضوره دروس الأستاذ القاضي في الأخلاق والعرفان العملي، فكان ينهل من معينه السلسبيل ما استطاع حتى وصل في تلك الطريق إلى مراتب ودرجات عالية من

تهذيب النفس وكمالها. ويقول العلامة الطباطبائي إنّه ما زال يحمل عن أستاذه الكثير من الذكريات والحكايات في الأخلاق، والسير، والسلوك المعنوي المليء بالبركة، مشيراً إلى بعض منها كلّما سنحت له الفرصة.

لقد كان العلامة الطباطبائي بحقّ إنساناً مهذباً وعلى خُلق، ورؤوفاً عفيفاً، ومُخلصاً متّقياً، وصبوراً طويل الأناة، متسامحاً طيّب المعشر.

وقد كنتُ مشغولاً في حضور دروس أستاذنا الكبير نستقي من فيضه وعلمه حوالي ثلاثين عاماً، ننهل من بركاته وكراماته في الجلسات الخاصّة في ليالي الخميس والجمعة، كلّ بمقدار ما يستطيع حمله من العلم. ولا أذكر طيلة تلك الفترة أنّه ثارَ أو غضب ولو لمرّة واحدة، أو صاح بأحد تلاميذه أو أهان شخصاً ما بكلمة واحدة. كان يُلقي دروسه بكلّ هدوء وسكينة ولم يحدث أن رفع صوته أو صرخ، بل وكان يأنس بمجالسة الأشخاص منذ اللحظة الأولى، حتى مع أصغر طلبته وكأنّه صديق قديم وحميم لهم جميعاً. كان الجميع ينصت ويُصغي لِما يقوله الأستاذ ويُبادله نَفس مشاعر الحبّ والاحترام. وكان أستاذنا الكبير متواضعاً غير مُختال ولا فخور، لا يمدح نفسه، ولم يكن بخيلاً في التعليم، بل كان يضع كلّ جهوده وآرائه القيّمة في خدمة الجميع بكلّ تواضع من غير أن يُمجّد أفعاله أو يقول: إنّ هذا من إنجازاتي المهمّة!

كان العلامة المرحوم حريصاً على تعليم الآخرين ولم يحجم يوماً عن الإجابة عن أيّ سؤال بحسب ما كان يعرفه ويعلمه، فيذكر المواضيع العلمية بأوجز العبارات وأقصر الجُمَل وأوضح بيان، ولم يكن يُحبّذ التنميق في الكلام، وما اهتمّ يوماً بقلّة طلابه أو كثرتهم إطلاقاً، بل كان يُلقي دروسه أحياناً حتى لاثنيْن أو ثلاثة من الطلبة، فضلاً عن أنّه لم يعمد

إلى حرمان غير الطلبة من دروسه وكسب معارفه، وكان يحبّ تقديم الخدمة إلى أيّ شخص أيّاً كان ومهما كان لباسه وزيّه أو عُمره وسِنّه، فاستطاع الكثيرون الاستفادة من فيضه وبركاته. وكانت تصل إلى الأستاذ الكثير من الرسائل من داخل البلاد وخارجها، تحمل أسئلة علمية واستفسارات دينية تنشده الإجابة عليها فكان يُجيب عن جميع تلك الرسائل بخطّ يده الشريفة ويحرص على إرسالها في وقتها.

والجميع يعلم أنّ أستاذنا العلامة كان مؤدّباً إلى أبعد الحدود، فكان يُصغي بعناية إلى أحاديث الآخرين ولم يحصل أن قطع الحديث على أيّ مُتكلّم، فإذا كان الكلام صادقاً أيّده، وكان يكره البحوث الجدلية بشدّة ويتهرّب منها، لكنّه كان يُجيب على كلّ الأسئلة دون رياء أو تفاخر.

وأذكر أنّني كنتُ أحضر دروس الفقه والأصول الخارج للعلامة المجاهد آية الله العظمى الإمام الخميني ـ روحي فداه ـ بينما كنت أدرس الفلسفة لدى الأستاذ الكبير العلامة الطباطبائي، وكنتُ أعشق كلا هذيْن العالِميْن الربّانيّيْن ومولعاً بدروسهما إلى حدّ كبير. وفي تلك الأيام عندما كنتُ أُقيم في غرفة في مدرسة (حجتيّة) في مدينة قم، قُمت مرّة بدعوة هذيْن الأستاذيْن لتناول طعام الغداء في غرفتي، فقبلا دعوتي وشرّفاني بالحضور. والحقيقة أنّني كنتُ أرغب في إثارة الحديث بين ذينك الفيلسوفيْن لمناقشة بعض المواضيع الفلسفية، لكنّني، وللأسف الشديد لم أنجح في هذه المهمّة، أمّا السبّب ـ فكما قلت ـ هو أنّ كلا الأستاذيْن كانا يتهرّبان من البحوث الجدلية. فلو كنتُ في تلك الجلسة قد طرحتُ سؤالاً على الإمام الخميني لأجابني بكلّ سرور ولبَقي العلامة الطباطبائي صامتاً لا يتدخّل في الجواب أو النّقاش، ولفضّل الإصغاء جيداً، ولو

كنتُ طرحت السؤال على العلامة الطباطبائي لأجابني هو الآخر أيضاً والتزمَ الإمام الخميني الصّمت وفضّل الإصغاء كذلك.

فخطر في بالي في تلك الجلسة أن أطرح سؤالاً من دون أن أتوجّه بذلك السؤال إلى أيّ منهما بالذات، فسكتَ كلا العلاّمتيْن لبضع دقائق، ثمّ نظر العلامة الطباطبائي إلى الإمام الخميني ـ قدّس سرّه الشريف ـ وكأنّه يطلب منه الإذن بالإجابة، وعندها أجاب الطباطبائي على سؤالي بينما كان الإمام ينصت إلى الجواب بهدوء وسكينة!

كان الأستاذ العلامة الطباطبائي رقيق الأحاسيس وعطوفاً، فهو لا ينسى أصحابه ويحاول جاهداً البقاء على اتّصال بهم جميعاً. وكان يتصرّف مع طلابه المتميّزين بكلّ عطف وحنان ويحرص على إيجاد جوّ من الألفة والأخوّة بينه وبينهم، بل كان يسأل عن أحوالهم وخاصة الذين ينتقلون إلى القرى والأرياف.

وأمّا حياته الخاصّة فكانت تمتاز بالصفاء والإخلاص، فعندما تُوفّيت زوجته بكى على فراقها كثيراً بشكل لم يكن أحد ممّن يعرفونه يتوقّع ذلك وظلّ حزيناً ومتأثراً لفترة طويلة. فقلتُ له يوماً: المفروض أنّنا نتعلّم منكم الصبر والجَلَد وتحمّل المصاعب، فلماذا تحزنون كلّ هذا الحزن؟ فأجاب قائلاً:

«يا سيّد أميني! لا شكّ في أنّ الموت حَقّ وكلّنا سنموت يوماً ما، فأنا لا أبكي على فراق زوجتي، بل أبكي لأنّها كانت مخلصة وسيّدة وربّة بيت مُفعمة بالحبّ والحنان. لقد كانت حياتي مليئة بالسرّاء والضرّاء؛ فعندما كنّا في النجف الأشرف صادفتنا الكثير

من المصاعب، وكنتُ لا أعرف شيئاً عمّا يحتاجه البيت ولا كيفية إدارته، فهي التي كانت تُدير شؤون البيت. وطيلة حياتنا معاً لم أشهد من هذه السيدة فعلاً أو تصرّفاً يجعلني أفكّر حتى مع نفسي وأقول: «ليتها لَم تَقُم بهذا العمل» أو تحجم عن القيام بعمل ما فأقول مع نفسي: "ليتها قامت بهذا العمل». وطيلة حياتنا المشتركة لم تَقُل لي يوماً: «لماذا قُمتَ بهذا العمل؟» أو: «لماذا لَم تَقُم به؟» فجنابك تعلم بأنّني كنتُ أعمل في البيت وكنتُ مشغولاً فيه بالكتابة والتأليف أو المطالعة باستمرار، ولا شكّ في أنّ ذلك كان يُرهقني وكنتُ بحاجة إلى الراحة ليتجدّد نشاطي. فكانت زوجتي تعلم ذلك، ولهذا كانت تُبقي السّماور متّقداً دائماً لتصنع لي الشاي، وتأتيني بقدح منه كلّ ساعة تقريباً ثمّ تذهب لتقوم بالأعمال المنزلية الأخرى... وهكذا دواليك! والآن يا سيّد أميني؛ أنّى لي أن أنسى كلّ ذلك الصّفاء وتلك الطيبة؟»

وكان أستاذنا الرّاحل ذا طبع لطيف ومشاعر رقيقة، فقد كان من عشّاق المناظر الجميلة والخلاّبة ويحبّ العيش وسط الأشجار والخضرة والزهور، وله أبيات شعرية رقيقة وساحرة مضافاً إلى حفظه الكثير من قصائد الشعراء الآخرين.

ولا يخفى على أحد أنّ العلامة الطباطبائي كان قد اجتاز الكثير من مراحل العرفان والسير والسلوك المعنوي، وكان يُكثر من الذّكر والدّعاء والمناجاة. وعندما كنّا نلتقيه في منتصف الطريق، غالباً ما كنّا نراه يلهج بذكر الله تعالى، وكنّا نلاحظه خلال بعض الجلسات وعندما يسود الصّمت فيها، يلهج بذكر اسم الله سبحانه ويسبّح له. أمّا النوافل فكانت

من الأعمال التي حرص على أدائها الأستاذ العلامة، بل كان يتلو بعض الصلوات النافلة كذلك في الطريق. وكانت لأيّام شهر رمضان المبارك ولياليه مكانة خاصّة لديه، فقد كان يسهر الليل بطوله حتى الفجر، فيقضي شطراً من الليل في المطالعة ثمّ يشتغل في ما تبقّى منه بالدّعاء، وتلاوة القرآن، والصلاة، والذّكر.

كان الأستاذ الكبير يزور حرم السيدة فاطمة المعصومة (ع) في مدينة قم المقدّسة مرّة في الأسبوع على الأقلّ، وكان يذهب إلى تلك المدينة سيراً على الأقدام، وخلال مسيره إلى هناك كان يلتقط قشور البرتقال أو الخيار التي يراها ساقطة على الطريق بعصاه ويرميها جانباً لكي لا تؤذي المارّة.

وفي فصل الصيف غالباً ما كان العلامة الراحل يسافر إلى مدينة مشهد المقدّسة فيزور حرم الإمام الرّضا (ع) ليلاً ويجلس عند رأسه الشريف ويتلو الزيارة الخاصّة بكلّ خشوع وخضوع ثمّ يدعو الله ويصلّي المغرب والعشاء جماعة بإمامة آية الله الميلاني، وبعدها يجلس جانباً مع عامّة الناس.

وعند انتهائه من أداء الصلاة كنّا نرى تجمّع الطلاب من محبِّيه حوله يسألونه حلّ مشاكلهم ويطلبون منه الإجابة عن أسئلتهم. كان العلامة المرحوم الطباطبائي لا يأنس إلّا بالقرآن الكريم وتلاوة آياته كلّما سنحت له الفرصة بذلك، وكأنّ آيات القرآن الكريم كانت تسير في عروقه جنباً إلى جنب مع دمه وروحه.

مضافاً إلى هذا، كان العلامة الأستاذ يسرّ لسماع أو قراءة سيرة النبيّ

(ص) وآل بيته الطاهرين (ع) وكان لا يذكر أسمائهم الطاهرة إلاّ بكلّ احترام وأدب، ولم نرَه يُفوّت أيّ مجلس من مجالس الذّكر وقراءة مصائب آل البيت (ع) فيذرف الدموع ساخنة.

وفي الشهور الأخيرة من عُمره الشريف لم يَعُد يهتم بأمور الدنيا وشؤونها، بل كان غائباً عن كلّ شيء وكأنّه يعيش في عالم آخر. كان يُكثر من ذِكر الله سبحانه كمَن انقطع عن هذا العالَم وارتبط بالعالم الآخر. وفي الأيام الأخيرة لم يرغب في أيّ طعام أو شراب، وقبل وفاته بأيام قلائل قال لأحد زملائه: «لم أعُد أرغب في شرب الشاي وطلبت من الذين في العالم الآخر إيقاد السماور وتحضيره هناك! وكذلك لم أعُد أشتهي الطعام... لا أريد شيئاً من الطعام!» وبالفعل، فلم يطلب بعدها أيّ طعام أبداً ولم يتحدّث إلى أيّ شخص، ويكثر من النّظر بحيرة وتعجّب إلى زاوية من زوايا الغرفة. وفي الليلة الأخيرة قبل وفاته كنتُ حاضراً عند رأسه فلاحظت أنّه ينظر مليّاً وبدقّة إلى إحدى زوايا الغرفة دون أن ينطق بكلمة واحدة. فأردت التحدّث إليه وأستمع إلى بعض نصائحه لتكون ذكرى لنا منه، لكنّني كنتُ يائساً من سماع أيّ شيء منه، فقلتُ له: «بماذا توصون بشأن خشوع القلب لله سبحانه في الصلاة؟»

فنظر إليّ وحرّك شفتيه وقال بصوت خافت للغاية يَصعب سماعه: «خشوع... جهاد... خشوع وخضوع... خشوع وجهاد...!»

وكرّر هذه الكلمات ما يقرب من عشر مرّات متتالية.

كان ينطق بتلك الكلمات وهو غائب عن كلّ الشؤون الدنيوية بما في ذلك الطعام والشراب، لكنّه لم يغفل عن الأمور المعنوية ولم يَنس ذِكر الله سبحانه.

لقد أراد الأستاذ العلامة من خلال تلك الكلمات أن يقول بأنّ الشرط الأوّل لإقامة الصلاة هو أن يبدأ المُصلّي بالخشوع لله وأن يعلم بأنّه واقف أمام الله عزّ وجلّ يتحدّث إليه. أمّا الشرط الثاني فهو أن يحاول المصلّي التركيز والثبات على تلك الحالة وأن يرقب نفسه ويلاحظها بدقّة لكي لا تخرج عن تلك الحالة. ويظلّ يجاهدها ويحاربها ويركّز بجدّ على الخشوع لله تعالى ليكون لديه حضور قلب في تلك الحالة حتى تُصبح عادة له.

وفي الليلة الأخيرة التي سبقت اليوم التالي الذي نُقِلَ فيه الأستاذ إلى المستشفى، كنتُ حاضراً عنده كذلك. كان فاقداً للوعي ومُغمى عليه... وبعد مرور ساعة تقريباً عاد إلى وعيه فاستوى على سريره مدّة (45) دقيقة، وبدأ ينظر من جديد إلى زاوية من زوايا الغرفة... ثم خلد إلى النوم ثانية. فخرج الجميع من الغرفة. ثمّ خرج علينا أحد الزّملاء من غرفة العلامة ـ كان قد بقيَ في الغرفة وقضى لدى الأستاذ بضع ساعات تقريباً ـ وقال: «لقد استفاق الأستاذ بعد ساعة وتحرّك من مكانه بطريقة وكأنّه يريد القيام والوقوف. فسألناه: هل تريدون النهوض؟ فأجاب: لقد جاء الشخصان اللذان كنتُ أنتظرهما! وشرع ينظر إلى زاوية من زوايا الغرفة ويُمعن النظر فيها كثيراً، وبعد بضع دقائق عاد إلى النوم وفَقَدَ الوعي».

وفي اليوم التالي تمّ نَقله إلى المستشفى وبعد أيام قلائل أدركته الوفاة في نَفس المستشفى وقُبِض إلى رحمة الله العلي القدير، فعاش سعيداً ومات سعيداً (قُدّس سرّه الشريف).

الشمولية لدى العلامة الطباطبائي

الشيخ جعفر السبحاني

إنّ الشخصية العالمية الكبيرة والمهمّة تصبح أُمّة بذاتها رغم كونها فرداً من أفراد المجتمع، وما ذلك إلّا بسبب ما تقدّمه تلك الشخصية من الأعمال، والمُنجزات، والآثار.

فالقرآن الكريم سمّى إبراهيم (ع) مُحَطِّم الأصنام بـ(الأُمّة) لأنّه كان انطلاقة للثورات، والنهضات، والمنجزات، والآثار العظيمة منذ شبابه وحتى كهولته، إذ قال تعالى عنه: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]، وهذا يدلّ في الحقيقة على أنّ حجم المنجزات والمساعي الكبيرة التي يبذلها صاحبها يُمكن أن تُحيله إلى أمّة بأكملها. فعندما ينظر الفرد إلى حجم الأعمال التي يقوم بها شخص مثل النبيّ إبراهيم (ع) مثلاً والجهود التي بذلها في ترسيخ تلك الأفعال التي تُمثّل مجموع الأفعال التي تقوم بها الأمّة قاطبة وليس الفعل الذي يؤدّيه فرد واحد، فإنّه يشعر وكأنّ أفراداً آخرين شاركوه في صُنع وإيجاد تلك الأفعال وأنّه من الصّعب تصوّر ذلك الفرد وهو يقوم بتلك الأفعال بمُفرده.

(1) سورة النّحل: الآية 120.

وبالنظر إلى الخدمات الجليلة التي قدّمها المرحوم العلامة الطباطبائي والآثار العظيمة التي ورثناها عنه فإنّه يمكن اعتباره كذلك أمّة لا فرداً واحداً. وبعبارة أخرى: إنّ العلامة الطباطبائي كان فرداً واحداً من الناحية الظاهرية، إلّا أنّ الأعمال والمنجزات التي قام بها تُعدّ أعمالاً لا يقوى على أدائها سوى أمّة بأكملها، وهكذا فإنّ رحيله يعني رحيل أمّة بأكملها أيضاً. وفي ذلك يقول الشاعر:

قـد يـصـغـر فـي عـيـن الـنـاس

أمّـا الـعـاقـل فـيُـعـادل ألـفـاً ألـفـا

ويشبّه القرآن الكريم في إحدى آياته رحيل عالم أو موت مُفكّر بالنقصان في الأرض: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾[1]. وفي حديث مرويّ عن الإمام أبي عبد الله (ع) أنّه قال: «**نقصانها ذهاب عالمها**»[2].

وفي العادة فإنّ من العلماء والمفكرين الذين يظهرون داخل أيّ مجتمع مَن يكون ذا شخصية تتّسم ببُعد أو بُعديْن ومنهم مَن تمتلك شخصيّته أبعاداً متعدّدة. ولا بدّ من اعتبار مثل الشخص الذي ينتمي إلى هذا القسم الأخير أمّة كاملة.

كان سيبويه اللغويّ المسلم المعروف ملمّاً إلماماً كاملاً باللغة العربية وأسرارها وقد خلّف لنا كتابه القيّم المعروف بـ(الكتاب) وهو مؤلَّف لم يأتِ أحد بما يُشبهه إطلاقاً، ورغم ذلك فإنّه لا يمكن اعتباره إلّا شخصيّة ذو بُعد واحد فقط ـ كما هو واضح ـ يتلخّص في نبوغه وبلاغته بشكل

---

(1) سورة الرّعد: الآية 41.

(2) أبو الفضل الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3، ص300.

كامل في قواعد اللغة العربية، وكان كلّ ما يفكّر به أو يقوله لا يتجاوز حدود هذا البُعد.

وقد يظهر بعض الأفراد في المحافل العلمية ممّن يمتلكون شخصيّة ذات بُعديْن، ففي نفس الوقت الذي نراه فيه ضالعاً ومطّلعاً في جانب علميّ ما فإنّه يكون ملمّاً ومحيطاً كذلك بمجال علميّ آخر. نأخذ على سبيل المثال الشيخ أبي القاسم محمود الزمخشريّ مؤلّف تفسير (الكشّاف)، ففي الوقت الذي كان فيه هذا المُفسّر نابغة في الأدب العربي وقد ألّف الكثير من الكتب في هذا المجال ككتاب (الفصل) و(أساس البلاغة)، استطاع أيضاً تأليف كتاب قيّم وجليل في تفسير القرآن الكريم ظلّ خالداً حتى يومنا هذا، وبيّن فيه كلّ الأسرار المتعلقة ببلاغة القرآن الكريم والنقاط الكلامية الحساسّة فيه بشكل لم يسبقه إليه أحد من قبل. وهناك من الشخصيّات مَن اتّسعت آفاق تفكيرهم حتى أصبحوا يمتلكون أبعاداً متعددة. فمثلاً نرى شخصيّة ما تتميّز بفكر فلسفيّ راق ومتجدّد وفي الوقت نفسه يمتهن التطبيب بمهارة ودقّة، ثمّ تراه أستاذاً وعالماً نحريراً في العلوم الرياضية والفلكية. وغالباً ما نلاحظ ظهور مثل هذه البراعم في مجتمع ما ثمّ تتطوّر شخصيّاتهم لتغدو نوابغ ونجوم لامعة داخل ذلك المجتمع، ومن هؤلاء يمكننا الإشارة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، وغيرهم من الشخصيّات المتعددة المواهب والأبعاد. وكلّنا نعرف ما تتصّف به شخصية ابن سينا من عظمة وما تتميّز به آثاره من جودة ودقّة، لكنّ ما قام به الشيخ المفيد لا يقلّ أهميّة وعظمة عمّا قام به ابن سينا. فقد كان المرحوم الشيخ المفيد محقّقاً وباحثاً متبحّراً في علم الكلام وفقيهاً عظيماً ومحدّثاً لا يُشقّ له

غبار ومؤرّخاً دقيقاً، ترك لنا من الكتب والمؤلفات في الفقه والحديث والكلام ما يدلّ على عِظَم شخصيّته وشموخ منزلته ومرتبته.

أمّا الشيخ الطوسي، ففي عين الوقت الذي كان يُعتبر فيه فقيهاً لا نظير له في عصره فإنّ كتابَيْه (المبسوط) و(الخلاف) يشيران بشكل واضح إلى قدرته الفائقة ونبوغه الكبير في الاجتهاد وإلمامه الوافر بجميع المبادئ الفقهية والأصولية، مضافاً إلى مهارته في علم الحديث إذ ألّف فيه كتابيْن مشهوريْن هما (التهذيب) و(الاستبصار) فكانا من الكتب والمصادر الشيعية الأربعة المعروفة، ومع ذلك فإنّه كان محيطاً بأسرار كلام الله المجيد أيضاً. وفي علم الكلام يُعتبر الشيخ الطوسي واضع أصول علم الكلام الشيعيّ ومؤسسه. وليس عدد مثل هؤلاء الأفراد داخل المجتمع قليلاً إذا ما قمنا بمراجعة كُتب التراجم ومصادر السّير، ويمكن اعتبار كلّ واحد من أولئك الأفراد أمّة مقارنة بخدماته الجليلة التي قدّمها وإن كان من الناحية الظاهرية يُمثّل فرداً واحداً.

وهكذا كان المرحوم العلامة الطباطبائي، إذ حمل خصال ومميزات كلّ واحد من شيوخ الشيعة العظام كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي، ولا يمكننا حَصر بُعده الفكري أو الروحي في علم مُعيّن أو معرفة خاصّة أو النّظر إلى شخصيّته من زاوية واحدة إطلاقاً لأنّها شخصيّة ذات أبعاد متعددة وآفاق متنوعة. وفيما يلي نشير إلى بعض من تلك الأبعاد والآفاق:

1) البُعد التفسيري لدى العلامة الطباطبائي

لا بدّ لنا في البداية من الاعتراف بأنّ السيد محمّد حسين الطباطبائي هو مؤسّس أسلوب التفسير الخاصّ والمتميّز، وهو أسلوب لم يرد مثله

سوى في أخبار آل بيت النبوّة (ع). فكان العلامة أوّل من أثار انتباه الأمّة الإسلامية إلى أهميّة هذا الأسلوب التفسيريّ الذي عُرِف في ما بَعد بـ(تفسير القرآن بالقرآن) الذي يهدف إلى إزالة الغموض عن آية بواسطة آية أخرى، ولكي نفهم معنى ذلك سنورد هنا مثالَيْن فقط:

يشير القرآن الكريم بوضوح تامّ إلى أنّه هو المُبيِّن والمُفسّر لكلّ شيء إذ يقول تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1]. ولمّا كان القرآن الكريم مُبيّناً لكلّ شيء فلا بدّ من أن يكون ـ وقبل كلّ شيء ـ مُبيّناً ومُفسّراً لنفسه أيضاً. وعلى هذا، فلو كان ثمة أيّ غموض يكتنف آية مُعيّنة من آياته (ولا يخفى في أنّ الغموض نفسه ربما يمثّل مصلحة مُعيّنة) فإنّه بإمكاننا إزالته بالاستعانة والرّجوع إلى آية أو آيات أخرى، وهو ما قام به العلامة الطباطبائي. وإليك نموذجيْن على ما ذكرناه:

أ ـ قال الله سبحانه وتعالى في الآية (173) من سورة الشّعراء في إشارة إلى قوم لوط (ع): ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾. نلاحظ أنّ هذه الآية أشارت بشكل عامّ وموجز إلى المطر الذي أنزِلَ على قوم لوط ولم تُبيّن نوع ذلك المطر، وهل كان ماءً أو حجارة. بينما أزالت آية أخرى في سورة أخرى هذا الغموض مُوضّحة نوع ذلك المطر، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾[2].

ب ـ يقول عزّ وجلّ في الآية (210) من سورة البقرة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾. فظاهر هذه الآية الشريفة لا يخلو من الغموض خاصّة وأنّ

---

(1) سورة النّحل: الآية 89.

(2) سورة الحِجر: الآية 74.

الذهاب والمجيء هما صفتان من صفات الأجسام في حين أنّ ذات الله تعالى مُنزّهة عن مثل هذه الأمور الجسمية والماديّة. ففي هذه الحالة ينبغي علينا إزالة غموض هذه الآية من خلال الاستناد إلى آيةٍ أخرى. وهنا لا بدّ من التمعّن في الآيات المتشابهة التي تضمّنت هذا المفهوم بدقّة، مثل الآية (33) من سورة النّحل والتي تشير بوضوح إلى معنى مجيء الله سبحانه وهو الأمر الإلهيّ الصادر بشأن العذاب، والعقاب، والأمر، والنّهي، إذ قال عزّ من قائل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. لاحظ كيف رفعت هذه الآية الشريفة الإشكال وأزالت الإبهام عن الآية السابقة موضّحة الفاعل الحقيقي للفعل ﴿يَأْتِىَ﴾ وهو ﴿أَمْرُ﴾ الله سبحانه. ولقد كان هذا الأسلوب ـ وهو تفسير الآيات بالآيات ـ الأسلوب المحكم والراسخ الذي اعتمده أئمّة الشيعة (ع) وهو ما يستعين به المُفسّرون والباحثون في الوقت الحاضر كذلك، وهو الأسلوب الذي استخدمه العلامة الطباطبائيّ أيضاً في تفسيره الموسوم بـ (الميزان).

والجدير بالذكر هنا هو أنّ الأستاذ العلامة الطباطبائي استند في تفسيره إلى الحديث النبويّ الشريف الذي نقله ابن عباس (رض) عن النبيّ (ص) إذ قال: «**القُرْآنُ يُفَسِّرُ بَعْضهُ بَعْضاً**»[1]. وقال أمير المؤمنين علي (ع): «**كِتابُ اللّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ، وَتَنْطِقُونَ بِهِ، وَتَسْمَعُونَ بِهِ، وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ**»[2].

---

(1) جعفر السبحاني، **مفاهيم القرآن**، ج28، ص23.

(2) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، ج2، ص22، الخطبة رقم 192.

وهكذا، فإنّ هذا الأسلوب التفسيريّ هو مما أوحى الرسول الأعظم (ص) ووصيّه الأكرم (ع)، لكن، وللأسف الشديد قلّما نرى من المفسرين عَبر التاريخ مَن يعتمد هذا الأسلوب، بينما نلاحظ أنّ أئمّتنا المعصومين استندوا إلى هذا الأسلوب في تفسير آي القرآن الكريم. وفيما يلي مثال على ذلك:

قال زرارة ومحمّد بن مسلم (وهما من الفقهاء الشيعة المعروفين في عصر الإماميْن الهُماميْن الباقر والصادق (ع) وكانا ممّن يفخران بتتلمذهما لدى ذينك الإماميْن، بل إنّ مُعظم ما وردنا من أحاديث عن الإماميْن الباقر والصادق (ع) كانت عن طريق هذيْن الفقهيْن): «قُلنا لأبي جعفر (ع): ما تقول في الصلوة في السفر؛ كيف هي وكم هي؟ قال: **إنّ الله يقول:** ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1] **فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التّمام في الحضر.** قالا: قلنا: إنّما قال ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ ولم يقل «افعلوا» فكيف أوجب الله ذلك كما أوجب التّمام في الحضر؟ قال: **أوَليس قد قالَ الله في الصّفا والمروة:** ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[2] **ألا تَرى أنّ الطواف واجب مفروض لأنّ الله ذكرهما في كتابه وصنعهما نبيه (ص)؟**»[3]. وهكذا نرى أنّ جملة ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾ ربما أشارت إلى معنييْن اثنيْن معاً ولذلك لا ينبغي علينا الاستناد إلى ظاهر الآية دون دراسة بقيّة الجوانب المتعلقة بها.

لكنّ الميزة التي انفرد بها تفسير الأستاذ الكبير الطباطبائي لا يقتصر

---

(1) سورة النساء: الآية 101.

(2) سورة البقرة: الآية 158.

(3) انظر: محمد بن مسعود بن عياش، **تفسير العياشي**، ج1، ص288.

على كَونه يعتمد أسلوب تفسير القرآن بالقرآن أو الآية بالآية وحسب، بل يمتاز تفسيره بخصلتيْن نادراً ما نشهدهما في التفاسير القرآنية الأخرى. وأمّا الخصلتان فهما:

أ ـ بعد تفسيره لقسم من الآية القرآنية في أي سورة، يطرح الأستاذ الطباطبائي بين الحين والآخر بعض البحوث المستقلّة التي يمكن اعتبار بعضها بمثابة رأيه الشخصيّ. ولكي لا يختلط تفسير كلام الله العزيز مع آراء الباحثين وتصوّرات المُفكّرين، عمد هذا المُفسّر الكبير إلى فصل تلك البحوث عن الآيات تحت عناوين مستقلّة مثل (بحث فلسفيّ)، أو (بحث اجتماعيّ)، أو (بحث أخلاقيّ)، وما شابه ذلك. وإن دلّ هذا الفصل والتمييز على شيء فإنّما يدلّ على غاية تقوى هذا الرّجل العظيم والمُفسّر الجليل ومنتهى إيمانه قاصداً من وراء ذلك عدم فَرض أيّ من آراء العلماء أو آراءه هو الشخصيّة على كتاب الله عزّ وجلّ ممّا قد يؤدّي سهواً إلى الانضواء تحت عنوان (التفسير بالرّأي). هذا، ويُمثّل أسلوب مُفسّرنا الفذّ درساً كبيراً للشبيبة الذين ينساقون إلى تفسير القرآن الكريم رغم قلّة ما يحملونه من معلومات فارضين بذلك آراءهم وتصوّراتهم على القرآن الكريم، الأمر الذي قد يوقعهم في هاوية (التفسير بالرّأي) كما أشرنا، وهو ما نهى عنه وحذّر من استخدامه الرسول الأعظم (ص).

ب ـ أمّا الخدمة الأخرى التي قدّمها تفسير (الميزان) فهي حَلّه لجميع الإشكالات الحديثية التي تتعلّق ببعض آيات القرآن الكريم، إلى جانب حلّه الإشكالات الحديثية الأخرى التي كانت تتعارض مع ظاهر الآيات القرآنية ونصوصها امتثالاً لأوامر الأئمّة (ع)، مُخرجاً

هذا النوع من الأحاديث من دائرة الصحّة والثقة. ويُذكَر أنّ أئمتنا المعصومين (ع) نصحوا شيعتهم قائلين: «**إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله وإلا فالذي جاءكم به أولى به**»[1].

كلّنا نعلم، أنّه وبعد وفاة الرسول الكريم (ص) ازدهرت سوق الأحاديث الموضوعة خاصّة ما يتعلّق منها بمناقب أو مثالب الشخصيّات، وعمد الكثير من وُعّاظ السلاطين لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين إلى وَضع الأحاديث حول الموالين للخليفة وأعدائه، وخلطوا أحاديث النبيّ (ص) بالأكاذيب والزور إمّا لقاء المبالغ والهدايا السخيّة التي كانوا يحصلون عليها من الخلفاء وإما تقرّباً إليهم وتزلّفاً.

يُضاف إلى ذلك، تنكُّر الكثير من أحبار اليهود وعلماء النصارى والمجوس في صدر الإسلام بثياب الإسلام واختلاق القصص الكاذبة التي لا تتناسب وعصمة الرسول (ص) وأدخلوها في كُتب الأحاديث، وبذلك مزجوا الأحاديث الإسلامية بسَيل من الأكاذيب والأساطير، ويُسمّى هذا النوع من الأحاديث لدى أهل الحديث بـ(الإسرائيليّات) أو (المَجوسيّات).

ومن بين الخدمات الجليلة التي قدّمها الأستاذ العلامة الطباطبائي في مجال التفسير، هي الحكم بين ذلك النوع من الأحاديث، فاستطاع بمهارته تمييز الخبيث من الحديث من صحيحه وفقاً لأُسس دقيقة واضعاً إيّاها في متناول الجميع.

مكانة تفسير (الميزان) في المحافل العلمية الدولية

أحدث تفسير الميزان ومنذ اليوم الأوّل لتأليفه ضجّة كبيرة في

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، كتاب القضاء، الباب 9.

المحافل العلمية في العالم، وخلال مدّة طبعه ونشره تلقّى الأستاذ العلامة العديد من خطابات الشكر والتقدير من مُختلف الشخصيّات الإسلامية، مُشجّعين إيّاه على مواصلة جهوده وإحياء هذا الأسلوب الجديد القديم من التفسير، لكنّ العلامة الطباطبائي أحجم عن نشر أو طبع تلك الكُتُب والخطابات ـ إلاّ ما نَدر ممّا نُشِر في أوائل صفحات المجلّد الخامس من تفسير الميزان ـ نائياً بنفسه عن التظاهر بالعلم والفضل.

2) البُعد الفلسفيّ في شخصيّة العلامة الطباطبائي

عندما يكون المقصود بالفلسفة هو التفكير والتدبّر في صفحات الوجود ومعرفة القوانين الكليّة السائدة في عالم الوجود، فإنّ القرآن الكريم وأحاديث أئمّة آل بيت الرسول (ص) تشجّع المسلمين على الخوض في مثل هذه الموضوعات. ومعلوم أنّ ما يقوم به الفيلسوف لا يعدو كونه دراسة للوجود ودرجاته ومراتبه مضافاً إلى مبدأ العالم ومنتهاه، وكذلك بداية الإنسان ونهايته وكلّ ما يتعلّق بذلك. وليس من المنطقيّ أن يُمانع كتاب الله تعالى مثل هذه العلم ضمن هذا الإطار، أو ينهى الوحيُ أو القادة الدينيّون عن ممارسته والخوض فيه، بل إنّ الكثير من آيات القرآن الكريم دعت الناس إلى التفكير والتدبّر والتأمّل في العالم ومبدأ الوجود:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]

﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[2]

(1) سورة الأنعام: الآية 50.

(2) سورة آل عمران: الآية 191.

﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1]

هذه الآيات ومئات الأحاديث والروايات التي تشير إلى موضوع التفكير، والتدبّر، والتعلّم، واكتساب المعرفة، كلّها تدعونا إلى التدبّر والتأمّل في ما هو خارج محيطنا وسَبر أغوار الوجود، بينما تنهانا عن كلّ تقليد أعمى خاصّة في المسائل الأساس.

نعم، وأمّا الفلسفة التي يُراد بها وَضع الإنسان المُفكّر وتفكيره بالكامل تحت تصرّف مُفكّر غير معصوم وإجباره على قبول كلّ آرائه في ما يخصّ الوجود والمُوجِد، فهي فلسفة مذمومة وقبيحة، فلا يمكن بأيّ شكل من الأشكال قبول مذهب إنسان غير معصوم بكلّ ما فيه من شوائب ونواقص.

لكنّ ذلك لا يعني أن نمتنع عن التعرّف على المدارس الفلسفية ومطالعة أصولها ونحجم عن دراستها بحجّة أنّها كلام غير صادر عن معصوم، بل لا بدّ من التعرّف على كلّ المذاهب، والخوض في جميع المدارس، ونَقدها، وبيان عيوبها ومحاسنها.

وكان العلامة الطباطبائي من الرّواد الذين انجذبوا إلى هذا النوع من المسائل، فرهن حياته لدى خالقها وبادر منذ طفولته إلى التفكير بما حوله من الأمور المتعلقة بالوجود كلّما سنحت له الفرصة بذلك، فلم يتوقّف ولعه بالتعرّف على آراء الفلاسفة الكبار في العالم بل قلب المذاهب الفلسفية رأساً على عقب، وبدأ البحث في كلّ تفاصيلها حتى تمكّن من الإلمام بشكل كامل بآراء الفلاسفة اليونانيين من أمثال سقراط وإفلاطون

---

(1) سورة يونس: الآية 101.

وأرسطو، واستوعب الكثير من النظريات المشهورة لدى الفلاسفة المشائين والإشراقيين في العصور الإسلامية. ولم يكتف العلامة الأستاذ الطباطبائي بتعلّم ما كانت المدارس الفلسفية تتداوله وحسب، بل شرع في الآونة الأخيرة إلى عقد الجلسات والندوات الفلسفية الخاصّة، واستطاع بذلك التعرّف عن كثب إلى فلاسفة الفرس القدامى وحكماء الهند والشرق الأقصى ما مكّنه من الإعلان في بعض الأحيان عن آراء شخصية له لم يتطرّق إلى مثلها سوى مَن كان موازياً له في العلم والدراية، كقوله مثلاً: «لم يكن الشّرك في الذات موضوعاً مطروحاً في أيّ من المدارس الفلسفية سواء قبل الإسلام أو بعد ظهوره بل إنّ جميع تلك المدارس كانت تؤمن بالتوحيد في الذات، وحتى ملامح الشّرك التي نراها في بعض تلك المدارس إنّما هي من نوع الشّرك في المراحل الدنيا للذات». لا شكّ في أنّه ما مِن أحد يجرؤ على النّطق بمثل هذا القول إلّا مَن كان بمستوى العلامة الطباطبائي ممّن أحاط بكلّ التفاصيل المتعلقة بالمذاهب الفلسفية التي بقيت بعض آثارها إلى يومنا هذا.

قَولبة الفلسفة بشكل مسائل هندسية

وبسبب إلمام العلامة الكامل بالمدارس الفلسفية وخاصة منها الفلسفة الإسلامية، فقد قام بابتكار إنجازيْن مهمّيْن في ما يتعلّق بتنظيم وقولبة المسائل الفلسفية وبيان أُسس تكاملها في العصور الإسلامية، وذينك الإنجازيْن هما:

1 ـ أحصى الأستاذ الطباطبائي مُعظم المسائل الفلسفية الأساس مع مبادئها وأصولها فبلغ مجموع ما استقرّ عليه رأيه حوالي (700)

مسألة، ثمّ عمد بدقّة متناهية إلى فَصل المبادئ الدخيلة على الفلسفة الإسلامية إبّان العهود الإسلامية من الفلسفة اليونانية وتمييزها عن تلك التي وضع الفلاسفة المسلمون أُسسها وابتكروها شخصيّاً، وأثبت بذلك أنّ عدد المسائل الفلسفية في العصر اليونانيّ لم يتجاوز (200) مسألة، بينما وصل هذا العدد إلى (700) بعد انتقال تلك المسائل إلى الإطار الفلسفيّ الإسلاميّ بفضل الفلاسفة المسلمين. ومن هنا، يتبيّن لنا مدى إلمام هذه الشخصية الفذّة بالمسائل الفلسفية التي ضمّها عصريْن مختلفيْن، ثمّ جمعها كلّها، ثمّ تصنيفها والفصل بين مسائل هذه المرحلة وبين مسائل المرحلة التي سبقتها. وفي رسالة له كتبها بمناسبة المائة الرابعة لميلاد صدر المتألهين، أشار العلامة الطباطبائي إلى هذا الموضوع بصراحة، إذ تمّ طبع الرسالة المذكورة ونشرها إلى جانب رسائل أخرى كُتبت بهذه المناسبة.

2 ـ ليست المسائل الفلسفية في أغلب الكتب المدرسية وغير المدرسية منظمة بشكل صحيح، خاصة منها تلك التي تُمثّل أُسس الفلسفة ككلّ والتي لا يُشار إليها إلّا في آخر صفحات تلك الكتب فقط، في حين تُذكَر المسائل الفرعية لبعض المسائل الرئيسة في بدايات صفحات تلك الكتب. ولتسهيل هذه المهمّة، عمد السيد الطباطبائي إلى تنظيم المسائل الفلسفية تنظيماً هندسيّاً دقيقاً بحيث خلق ارتباطاً وعلاقة بين المسألة الأولى والمسألة التي تَليها وهكذا دواليك؛ وبهذه الطريقة يَسهل استنباط المسائل الفلسفية الواحدة تلو الأخرى بيُسر ودقّة. هذا وقد أشار العلامة الطباطبائي بشكل أو بآخر إلى هذه المسألة في كتابيْه: **بداية الحكمة ونهاية الحكمة**.

وضع الحجر الأساس لمجموعة من المسائل الفلسفية

كلّ واحد منّا يعلم أنّ الاكتشاف والاختراع يلزمهما امتلاك المُكتشف أو المُخترع شيئاً من النبوغ ومسحة من الإبداع، وغالباً ما نلاحظ إلمام الأشخاص المختصّين بعلم أو فنّ ما، بمسائل ذلك العلم أو الفنّ، لكنّ هؤلاء لا يمكن اعتبارهم مؤسسين أو مُكتشفين لقانون ما، فقلّة قليلة تستطيع بنبوغها وعبقريّتها اكتشاف مجموعة من النواميس في الطبيعة أو فئة من المعايير في صفحات الوجود ليتسنّى لهم بالتالي وضع أُسس وقواعد تتعلّق بذلك العلم.

ولم يكن المرحوم العلامة الطباطبائي ملمّاً ومُطّلعاً بآراء الفلاسفة ووجهات نظر الحكماء فحسب، بل استطاع التوصّل كذلك إلى إيجاد مجموعة من القواعد العامّة ووضع ثلّة من الأصول المهمة، فاجتمعت في قالب بحوثه القيّمة التي كتبها حول المسائل الفلسفية. وفي ما يأتي نشير إلى بعض من تلك المسائل المذكورة:

أ ـ الفصل بين العلوم الحقيقية ونظيرتها الاعتبارية:

إنّ من بين الإنجازات الفلسفية الرائعة التي قام بها الأستاذ العلامة اهتمامه بمبدأ (**فصل الحقائق عن الاعتباريّات**) إذ إنّ دَمجها يولّد الكثير من الإشكالات والمشتبهات سيّما في العلوم الاعتبارية كالفقه، والأصول، والأدب. فالمسائل المتعلقة بالعالم والموجودات الخارجية تنتمي إلى خانة العلوم الحقيقية وهي قابلة للإثبات بواسطة البراهين العلمية الدقيقة، في حين أنّ العلوم الاعتبارية التي تتميز بالطابع التعاقدي كالقوانين، والأدب والمسائل الاعتبارية الأخرى التي تتّصف بقيمة اجتماعية داخل المجتمع، هذه العلوم لا يمكن إثباتها بالبراهين العقلية.

وفي هذه الحالة لا بدّ من ملاحظة اعتبارية المُعتَبَر. ومن خلال إبداعه لهذه القاعدة التي لم يُشر إليها أستاذه الكبير المرحوم آية الله العظمى الشيخ محمّد حسين الأصفهاني إلّا بشكل إجمالي وموجز، تمكّن الأستاذ العلامة من الوصول إلى نتائج باهرة. ومن وجهة نظري فإنّ إبداع العلامة الطباطبائي في هذا المجال له قيمة كبيرة تستحقّ الثناء والإجلال، وقد أشار مراراً وتكراراً إلى المبدأ المذكور عَبر مؤلّفاته وكذلك دروسه التي كان يلقيها داخل الحوزة العلمية، ما دفعه إلى كتابة رسالتيْن في هذا الشأن إحداهما باللغة العربية والأخرى باللغة الفارسية، وهما:

1 ـ **الحقائق والاعتباريّات**: وهي رسالة مستفيضة باللغة العربية لم تُنشر حتى الآن، وقد فرغ أستاذنا من كتابتها عندما كان في النجف الأشرف وذلك سنة 1348هـ/ 1929م.

2 ـ **حقائق و اعتباريّات**[1]: وهي رسالة باللغة الفارسية وعلى شكل مقالة طُبعت بين دفّتَيْ كتاب **روش رئاليسم** (المذهب الواقعي)[2]. وممّا يُؤسَف له أنّ المرحوم الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري كان قد شرح جزءاً من تلك الرسالة وليس كلّ الرسالة وتمّ نشرها. وفي هذا المجال يمكننا ملاحظة روعة الإبداع الذي قام به الأستاذ العلامة الطباطبائي في بحوثه والذي لم يسبقه إليه أحد من قبل. وكما قال عن ذلك المرحوم مرتضى مطهري: «لم يتطرّق أيّ فيلسوف غربيّ إلى هذا النوع من البحث إطلاقاً!».

(1) = الحقائق والاعتباريّات.

(2) = منهج الواقعية.

وبسبب أهمية البحوث المذكورة لم يكتف المرحوم الطباطبائي بهاتيْن الرسالتيْن بل عمد إلى طرح هذا الموضوع من جديد في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من كتابه **نهاية الحكمة**[1]، فانتهى إلى وَضع حدّ بين الحكمة النظرية والحكمة العملية.

ب ـ استنتاج سبعين مسألة فلسفية

قام سماحة الأستاذ الطباطبائي بكتابة رسالة خاصّة تناولت موضوع القوّة والفعل، واستطاع من خلالها وضع حلول لسبعين مسألة من المسائل الفلسفية التي لم يتطرّق الفلاسفة من قبله إلى بعضها إطلاقاً.

فرغم أنّ صدر المتألهين يُعَدُّ صاحب مسألة الحركة الجوهرية، وهي المسألة التي أدّت إلى إيجاد تغيّر عميق في الفلسفة الإسلامية، إلّا أنّ هذا الحكيم الكبير لم يُوَفَّق إلى شرح جميع أبعاد تلك المسألة ولا نتائجها التي تمخّضت عنها. فكان سماحة العلامة الطباطبائي من بين الذين استطاعوا البحث في المسألة المذكورة وبيان أبعادها بشكل دقيق. صحيح أنّ صدر المتألهين أشار بصراحة في بحوثه حول الحركة إلى البُعد الرابع للجسم وسمّاه بـ الزّمان، لكنّه لم يُطنب في بحثه بالشكل المطلوب وكشف الأمور التي يشتمل عليها، بل تطرّق إلى الموضوع بشكل إجماليّ، ومع ذلك فإنّ الملا صدرا كان قد أشار إلى هذه المسألة في فلسفته قبل اكتشاف آينشتاين للنظرية النسبية وإثبات أنّ الزمان يُمثّل البُعد الرابع للجسم، أمّا الأستاذ الطباطبائي فقد اعتبر وجود البُعد

(1) وموضوعها (ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري).

المذكور ضرورة حتمية للجسم وذلك من خلال شرحه للأبعاد المختلفة للحركة في الجوهر.

ج ـ إكمال برهان الصدّيقين

يُعتبر برهان الصدّيقين واحداً من أرقى البراهين الخاصة بإثبات الصانع وأكثرها أهميّة وقيمة إذ قام الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا بشرحه مع الإشارة إلى بطلان تدخّل الدور والتسلسل[1]. ومع هذا فإنّ صدر المتألهين اعتبر تقرير الشيخ الرئيس ناقصاً وغير مُكتمل فقام هو بكتابة البرهان المذكور وصياغته من جديد بحيث لم تَعُد توجد أيّ ضرورة لاستخدام الدور والتسلسل في إثبات واجب الوجود[2]. لكنّ تقرير الملا صدرا مبنيّ على ضرورة إثبات مبدأ أصالة الوجود وبساطته والتشكيك فيه (تفاوت مراتبه) في حين أنّ العلامة الطباطبائي لم يُصرّح بضرورة تقرير هذا البرهان بالاستناد إلى أيّ من المبادئ المذكورة، بل اعتبر أنّ قبول أصل الواقعية الخارجية كافياً لإثبات واجب الوجود[3].

ولا شكّ في أنّ الخوض في تفاصيل كلّ تقرير من تقارير ابن سينا، وصدر المتألهين، وسماحة الأستاذ الطباطبائي وشرحه يستغرق وقتاً طويلاً في حين أنّ الهدف من هذه المقالة هو الإشارة من بعيد إلى الإنجازات والخدمات الفلسفية للأستاذ الطباطبائي والبُعد الشموليّ لديه.

---

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص66.

(2) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار العقلية الأربعة**، ج6، ص14 فما بعدها.

(3) محمد حسين الطباطبائي، في تعليقته على: **الأسفار الأربعة**، ج6، ص14، و 15، و40.

د ـ ما لا يندرج في المقولة

وفي ما يتعلّق باندراج الحركة تحت أيّ من المقولات العشرة، يوجد اختلاف في وجهات النظر؛ وتخلص نظرية الملا صدرا إلى أنّه أيّاً كانت مقولة الحركة فإنّها تمثّل عين تلك المقولة. على سبيل المثال فإنّ الحركة في الكيف هي عين الكيف، لكنّ العلامة الأستاذ الطباطبائي توصّل هنا إلى اكتشاف مبدأ كليّ في الفلسفة وهو أنّ كلّ شيء تُمكن رؤيته قبل المقولة لا يمكن درجه تحت أي مقولة في الأصل، وفي هذا المجال فإنّ أفضل دليل على ذلك هو حقيقة الوجود نفسها التي بواسطتها تظهر جميع المقولات بينما لا تندرج هي نفسها تحت أي مقولة بل تُمثّل عين كلّ مقولة. وعلى هذا الأساس فإنّ العلم والحركة والوحدة وكلّ شيء تمكن رؤيته في المقولات المختلفة، تندرج جميعاً تحت مقولة مُعيّنة ولها حُكم الوجود كذلك. بهذا الوضوح والشمولية يشرح الأستاذ هذه المسألة وهو ما اتّصفت به مدرسته وما أشار إليه من قبله كذلك الحكيم الملا هادي السبزواري رغم قلّة التفاصيل التي أوردها هذا الأخير في بحث الوجود الذهني[1]. وهنا نكتفي بهذا القدر من إيراد الأمثلة على هذا الموضوع تاركين ذلك لأهله ممّن حالفهم الحظّ في دراسة مؤلّفات العلامة ومطالعتها.

هـ ـ مواجهة الفلسفة المادية

في أغسطس/سبتمبر من عام 1941م احتلّت قوات الحلفاء إيران الإسلامية واستطاع الماركسيون في إيران ـ الذين كانوا مدعومين من الجيش الأحمر، والسفارة السوفياتية، وبعض الأجانب القاطنين في إيران ـ نشر

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي في شرحه لمنظومة السبزواري، بحث (الوجود الذهني).

مبادئ الماركسية بين طبقة الشباب بأشكال مختلفة وأصدروا عدداً من الصحف والمجلات باسمهم. وبعد اندحار الفرقة الديمقراطية في آذربيجان (شمال إيران) في 12/ 12/ 1946م، ظلّ الماركسيون يمارسون فعالياتهم ونشاطاتهم، وبسبب ضعف الحكومة المركزية والظروف السياسية الدولية الملائمة آنذاك، استمرّت هذه الجماعة بنشر أفكارها في المجتمع. وفي عام 1950م صدر كتاب في إيران يحمل عنوان «نگهبان سِحْر افسون[1]» بشكل مُفاجئ وتمّ فيه انتقاد كلّ الأديان، والاستهزاء بكلّ المذاهب بخسّة متناهية، والتهكّم على المُتديّنين، والهجوم على رجال الدين الأفاضل بشراسة. وأثار نشر الكتاب المذكور موجة من الغضب والاستنكار والسّخط ضدّ الماركسيين ما دفع الأستاذ العلامة الطباطبائي إلى تشكيل لجنة لنَقد المذهب الماديّ بشكل عامّ والماركسية بشكل خاصّ، وضمّت اللجنة المذكورة التي تمّ تأسيسها عام (1951م) كلّ من السادة: الشهيد مطهّري، والشهيد الدكتور بهشتي، والشهيد قدّوسي، والشهيد مفتّح، ومنتظري، وموسى الصّدر، وإبراهيم أميني، وعبد الحميد شربياني، ومرتضى جزايري، مضافاً إلى كاتب هذه المقالة إذ كان لي شرف المشاركة في اجتماعات تلك اللجنة. وقد تمّ في اللجنة المذكورة بحث ونَقد كلّ الآراء المادية خاصة منها الماركسية التي اشتملت على موضوع الفلسفة والعامل المحرّك للتاريخ وهو ما كان يُنشَر في ذلك الوقت.

ومن بين النتائج التي تمخّضت عن تلك الجلسات تأليف كتاب بعنوان «مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية» الذي سدّد ضربة موفّقة إلى الفكر الماركسيّ في إيران مُحوّلاً هيكلها الهشّ أصلاً إلى عهن منفوش. بل

---

(1) = الحارس السحريّ.

واعترف الماركسيون في إيران بعد نشر الجزء الأوّل من الكتاب المذكور، ومن خلال جلساتهم التي كانوا يعقدونها، اعترفوا بأنّ مؤلّف الكتاب قامَ بنَقل جميع المواضيع التي ضمّها بأمانة وإخلاص ولم يُحرّف أيّاً من مضامينه. واليوم، وبعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً على نشر كتاب **«مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية»**، لم يجرؤ أحد حتى على كتابة رسالة بسيطة تنتقد ما ورد في ذلك الكتاب أو تنتقص منه حرفاً واحداً، وأصبح الكتاب المذكور مصدراً مهمّاً للكثير من المُفكّرين والباحثين في إيران بل ومُلهماً لهم لكتابة المزيد من الكتب في الردّ على المذاهب الإلحادية، مستفيدين من آراء العلامة الطباطبائي القيّمة ونقاطه الهامّة.

و ـ التقريب بين الفلسفة الشرقية والغربية

قدّم الأستاذ العلامة خدمة جليلة أخرى إلى عالم الفلسفة بتأليفه كتاب **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية** وذلك من خلال إزالة الهوّة التي ظنّ الفلاسفة الأوائل بوجودها بين الفلسفة الشرقية والفلسفة الغربية إلى حدّ ما، وأوجد بذلك نوعاً من التقارب أو التقريب بين الفلسفتيْن. فالذين طالعوا الفلسفة الغربية التي وضع أسسها كلّ من ديكارت وكانط وهيغل ودرسوا ما فيها كانوا يظنّون أنّها تختلف اختلافاً جذرياً مع الفلسفة الشرقية، ونادراً ما كان باستطاعتهم إيجاد قواسم مشتركة بينهما. ولكن، وبعد قراءتهم لكتاب **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية** تغيّرت نظرتهم واتّضح لهم أنّ هناك العديد من النقاط المشتركة بين هاتيْن الفلسفتيْن وأنّهما مختلفتان من حيث العنوان والاسم لا المضمون والجوهر.

وفي الحقيقة فإنّ التقريب بين الفلسفتيْن الشرقية والغربية وتقليص الهوّة بينهما يشبه المحاولة التي قام بها المرحوم الملا صدرا للتقريب بين

مذهب المشائين ومذهب الإشراقيين مُقلّصاً بذلك المسافة التي كانت تفصل بينهما، وأثبت بذلك أنّ كلاًّ من المذهبيْن الإشراقيّ والمشائي يُمكنهما الوصول إلى نتيجة واحدة، لكنّ الأسلوب الذي يستخدمه الإشراقيون لذلك هو تهذيب النفس بينما يعتمد المشائيون على البراهين. وقد قام المرحوم صدر المتألهين بأحد هذين الإنجازيْن العظيميْن فيما كان الإنجاز الآخر من نصيب الأستاذ العلامة الطباطبائي.

3) البُعد الأخلاقي والعرفاني

البُعد الثالث الذي تميّزت به شخصية الأستاذ العلامة الطباطبائي هو البُعد الأخلاقيّ والعرفاني، فقد احتلّ المرحوم العلامة مرتبة ممتازة ومرموقة في العرفان العلميّ والعمليّ معاً إذ درس كتاب **تمهيد القواعد** لابن تركة و**الفتوحات المكيّة** و**شرح الفصوص** لابن العربي بشكل دقيق وهضم ما فيها. والأعظم من ذلك أنّه ترعرع في كنف أستاذ السّير والسلوك والعالم الكبير الحاج الميرزا علي آغا قاضي.

وكان العلامة الطباطبائي كلّما ذُكِرَ أمامه حديث حول تهذيب النفس والسير والسلوك والكمالات المعنوية، يقول: «إنّ كلّ ما نمتلكه إنّما هو من المرحوم الحاج ميرزا علي آغا قاضي!» ثمّ يقوم بنَقل بعض الحكايات والقصص عن أستاذه.

وكان سماحة الأستاذ العلامة قد وصل إلى مرحلة من السير والسلوك لم يجد عندها أيّ صعوبة في رؤية الصور البرزخية مع عالم المثال. وكيف يصعب ذلك على مثله وقد قضى عُمره الشريف الذي ناهز الثمانين في الزّهد، والتقوى، والمواظبة على أداء الواجبات وترك المحرّمات؟ بل إنّ أستاذنا لم ينطق بالغيبة أو النميمة على أيّ مسلم ولو

مرّة واحدة في حياته، وكان يستقبل الناس بوَجه باسم وصَدر رَحب. وكان كلّما وَجد فرصة في مجلسٍ ما يذكر بعض الأحداث أو ما يُمكن تسميته بـ المكاشفات ولكن بصورة هادئة وعفّة عُرِفَ بها، ودون أيّة مبالغة. فعلى سبيل المثال قال مرّة: «في يوم من الأيام وبعد أن صلّيتُ الفجر في سطح داري في النجف الأشرف، تمثّل أمامي فجأة سيّدنا إدريس، ورأيته يتحدّث إلى أخي المرحوم الحاج السيد حسن إلهي، وعلمتُ بما دار بينهما من حديث من خلال قراءتي لدفتر المذكّرات العائد لأخي!». وللسيد العلامة الكثير والعديد من هذه الحكايات التي كان يرويها في بعض المجالس كلّما سنحت له الفرصة بذلك.

4) البُعد الفقهيّ والأصوليّ

يُمثّل البُعد الفقهيّ والأصوليّ واحداً من الأبعاد غير الظاهرة لدى العلامة الطباطبائي؛ وذلك لأنّ تفوّقه في مجال الفلسفة والعرفان أو التفسير والكلام غطّى على بقيّة مهاراته في المجالات الأخرى، حتى ظنّ مَن لا يعرف الأستاذ حقّ معرفته أنّه لم يخض أبداً لا في الفقه ولا في الأصول، ولم يتعمّق فيهما كما فعل في بقيّة العلوم التي اشتُهِر بها؛ لكنّما أخطأ من تصوّر ذلك فقد بذل أستاذنا الطباطبائيّ الكبير جهوداً مُضنية في الفقه والأصول، بل له نظريّاته الخاصة في علم الأصول أيضاً.

درس العلامة الطباطبائي الأصول لدورتيْن كاملتيْن لدى أساتذة هذا الفنّ؛ دورة قضاها عند شيخه وأستاذه الكبير المرحوم آية الله الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ المتوفّى سنة 1361هـ/ 1942م. أمّا الدورة الأخرى فقد تلقّاها لدى الأستاذ الكبير المرحوم آية الله النائينيّ المتوفّى سنة 1355هـ/ 1936م. وأوضح دليل على العظمة الفكرية التي يمتلكها العلامة الطباطبائي في علم الأصول هو حاشيته المسمّاة بـ **حاشية على**

كفاية الأصول، وضع الأستاذ الطباطبائي عصارة نظريّاته في مباحث الألفاظ ومباحث الأصول العقلية بشكل حاشية على كتاب **كفاية الأصول**، وقامت مؤسسة العلامة الطباطبائي الثقافية مشكورة أخيراً بطبعه ونشره. مضافاً إلى ذلك كان العلامة الطباطبائي يدرّس علم الأصول لفترة طويلة في الحوزة العلمية في مدينة قم في مرحلة السطح والخارج، ودوّن بعض تلامذته دروسه الخارج في الأصول.

والجدير بالذّكر أنّ العلامة كان غالباً ما يحضر الدروس الفقهية التي كان يقيمها المرحوم آية الله السيد أبو الحسن الأصفهانيّ المتوفّى سنة 1365هـ/ 1946م، حيث كان يُفضّل أسلوبه في التدريس، ثمّ عمد إلى تدريس الفقه الخارج لسنوات عدّة في الحوزة. وأذكر أنّه كان يُدرّس مبحث الصّوم بشكل استدلاليّ لبعض طلبته.

5) البُعد الحديثيّ

إنّ شَغف الأستاذ العلامة الطباطبائي بالحديث وعلومه لا يمكن وصفه، فقد كان يشير على الدوام إلى أنّ المعارف الإسلامية في القرآن غالباً ما تكمن في الآيات المكيّة وأحاديث آل بيت النبوّة (ع). ولذلك قام بمطالعة بعض مجلّدات كتاب **بحار الأنوار** ودراستها ـ باستثناء المجلدات التي تتعلّق بالأحكام ـ واستخرج الأحاديث المهمّة والغنيّة بالمعاني التي تضمّنها الكتاب المذكور ليستعين بها فيما بعد في مؤلّفاته الأخرى. وفي الوقت الذي يقدّر فيه جهود المرحوم العلامة المجلسيّ فإنّ السيد الطباطبائي كان يُفضّل نظريات المرحوم آية الله فيض في شرح الأحاديث. ولحبّه وتعلّقه بالأحاديث وعلومها فقد قام الأستاذ العلامة بمقابلة وتصحيح نسخته من الوسائل مع نسخة المرحوم صاحب **وسائل الشيعة** مستعيناً بمجموعة من السادة، وهكذا فإنّ النسخة التي أخرجها كانت أفضل نسخة

بعد نسخة صاحب الوسائل نفسها. أمّا نسخة الوسائل التي قام بتصحيحها وطبعها المرحوم الأستاذ ربّاني فقد استعان صاحبها كذلك بنسخة العلامة الطباطبائي. ويمكننا معرفة مدى إلمام السيد محمّد حسين الطباطبائي بالمسائل العرفانية وذلك من خلال محاكماته التي كتبها حول المراسلات التي جرت بين العارفيْن الكبيريْن المرحوم السيد أحمد الكربلائي والمرحوم الشيخ محمّد حسين والتي كان موضوعها شرح بيت للشاعر الفارسي المعروف (الشيخ عطّار) وتفسيره وهما (باللغة الفارسية):

دائماً او پادشاه مطلق است

در كمال عزّ خود مستغرق است

او بسر نايد زخود آنجا كه اوست

كى رسد عقل وجود آنجا كه اوست(1)

6) البُعد الرياضيّ والفلكي للأستاذ الطباطبائي

يُعتبر هذا البُعد ـ وهو البُعد الرياضيّ والفلكيّ ـ كذلك من الأبعاد الخفيّة وغير الظاهرية لدى العلامة الطباطبائي، فقد كان مُلمّاً بشكل كبير بالرياضيات العالية، وكان يدرّس **رسالة الأكر**(2) **وشرح الجغميني**(3)

---

(1) المعنى الحرفيّ للبيتيْن: هو الملك المطلق على الدوام ـ وهو المستغرق في كمال عزّه ـ لا نهاية له أبداً حيثما وُجِد ـ أيّان للعقل أن يصل إلى حيث يوجد؟

(2) كتاب في الهندسة للفيلسوف اليوناني ثاوذوسيوس أصلحه ثابت بن قرة (أبو الحسن بن مروان بن ثابت الحرّاني الصابئ) المتوفى سنة 288هـ، وشرحه الشيخ الخواجة نصير الدين الطوسي. [المترجم]

(3) لمؤلّفه الشيخ قاضي زادة رومي وهو أشهر الكتب باللغة العربية التي شرحت كتاب **الملخّص في الهيئة** لمحمود بن محمّد بن عمر الجغميني الخوارزميّ (توفّي سنة 745هـ ـ 1344م)، وهو منجّم، وطبيب، وعالم رياضيات فارسيّ. وجغمين مدينة صغيرة في خوارزم.

وتشريح **الأفلاك** في الحوزة العلمية. وكذلك طالع وقرأ بدقة علم الهيئة الجديدة وكُتُب **فانديك**[1] في الهيئة، مضافاً إلى مطالعته للعديد من الكُتب الأخرى المشهورة في هذا المجال ومعرفته بآخر التطورات التي كانت تحدث في العالم في ما يخصّ هذا العلم. وحول دراسة العلوم الرياضية كان العلامة الطباطبائي غالباً ما يقول: «كانت عناية واهتمام المرحوم الحكيم البادكوبي بتعليمي وتربيتي لكي يُعرّفني بنمط التفكير البرهاني وتقوية ذوقيَ الفلسفيّ، كان اهتمامه كبيراً بحيث أمرني بتعلّم الرياضيات. وامتثالاً لأمره بدأت بحضور دروس الرياضيات لدى المرحوم السيد أبي القاسم الخوانساري الذي كان معروفاً بإلمامه الكبير بالرياضيات في ذلك الوقت، فختمت عنده دورة في الحساب الاستدلالي وأخرى في الهندسة المسطّحة والفضائية والجبر الاستدلاليّ». ولم يزل الأستاذ الراحل ينقل عن ذينك العالميْن الكبيريْن الكثير من الموضوعات في الفلسفة والرياضيات في مجالس متعددة ومناسبات مختلفة. وفي ما يلي نورد بعضاً من تلك المواضيع بالعبارات نفسها التي ذكرها العلامة الطباطبائي:

1 ـ كان المرحوم آغا السيد حسين البادكوبي يقول بحزم: «إنّ شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي الذي هو شرح لحكمة الإشراق للشيخ السهروردي، هي تقريرات دروس الخواجة نصير الدين الطوسيّ حيث كان هذا الأخير يؤمن بمذهب الإشراق، وكان إشراقي التوجه. وفي كتابه **الإشارات** في بحث علم الله سبحانه

---

(1) كرنيليوس فان ألن فانديك (Cornelius Van Allen Van Dyck) (أغسطس 1818 ـ 13 نوفمبر 1889): مستشرق، وأديب، وعالم، ومدرّس، ساهم بشكل فعّال في النهضة العربية، وأسس المدارس العربية والمستشفيات في لبنان.

الذي اشترط في أوّله على شرح مبادئ المشائين، عارض ذلك وقال إنّ علم الله تعالى إنّما يأتي بطريق الإشراق الذي هو فاعل بالرّضا».

2 ـ كان المرحوم السيد أبو القاسم الخوانساري عالماً جليلاً في الرياضيات، والجبر، والمقابلة، وكان يُجيب عن بعض أسئلة طلبة الجامعة في ما يتعلّق بالمسائل الرياضية. استطاع المرحوم الخوانساري تثليث الزاوية بواسطة البرهان الهندسيّ (وليس المِنقلة ولا أيّ أداة أخرى). لكنّ الله سبحانه لم يوفّقنا في اكتساب ذلك العلم منه.

7) البُعد الأدبيّ

لا بدّ لي من الاعتراف بأنّني لا أستطيع بهذه الرسالة القصيرة والموجزة التطرّق إلى جميع تفاصيل شخصيّة الأستاذ المرحوم الطباطبائي وملامحها ولا حتى جزءاً يسيراً منها. ورغم الجهود التي بذلناها إلاّ أنّ عظمة شخصية هذا الأستاذ الكبير، وتميّزها، وآفاقها الواسعة لم تسمح لنا بإيراد ذلك ووصفه بالألفاظ والكلمات.

وسنحاول هنا الإشارة إلى بُعد آخر من أبعاد شخصية هذا العلامة الكبير، أو كما يُقال شموليّة تلك الشخصية، إذ نادراً ما يُشار إلى ذلك في هذا الجانب من شخصية الأستاذ المرحوم الطباطبائي، وهذا البُعد هو البُعد الأدبي له. فقد كانت له يَد طولى في نَظم القصائد العرفانية واستخدام أرقّ التعابير وألطف المعاني فيها. وفي ما يأتي نشير إلى شيء مما كتبه؛ إذ له قصيدة في العرفان والتوحيد مطلعها:

گذر. زدانه ودام جهان وخويش مباز

كه مرغ، باپر آزاد من كند پرواز

وقد كتب العلامة المرحوم في شبابه بعض الأبيات الأخرى حول الشخصية الفذّة للفقيه الكبير المرحوم آية الله العظمى الحاج ميرزا حسن انكجي المُتوفّى سنة 1938م، والذي ما زالت آثاره باقية حتى الآن في الحوزات العلميّة في كلّ من النجف الأشرف، وقم المقدّسة، ومشهد الرّضا (ع)، ومطلعها:

انــــــدر در نــــــوروز شــــــد

بــــاد بــــهــــارى حــــلــــقــــه زن

وفي ختام حديثي أودّ مع الاعتذار أن أشير إلى مسألة مهمّة أخرى وهي أنّ بعضاً يتساءل: ما هي الخدمات التي قدّمها سماحة المرحوم الأستاذ الطباطبائي للثورة الإسلامية في إيران؟ ولا بدّ لنا هنا من الإجابة بأنّ العلامة الطباطبائي كان قد تناول في بعض صفحات المجلّد الثاني من تفسيره الموسوم بـ(الميزان) في ذيل تفسير الآية الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾[1] ضمن عشرة فروع موسّعة من البحث، تناول أسلوب الحكم الإسلامي ونمطه والعناصر البنّاءة الأساس الداخلة في ذلك، إذ لم يرد مثل هذا البحث في أيّ كتاب من قبله حتى ذلك الوقت. ولم يكتف بذلك، بل كتب رسالة باللغة الفارسية حول الحكومة الإسلامية تمّ طبعها ونشرها إلى جانب بعض المقالات الأخرى في كتاب مرجعيت وروحانيت[2].

خصال الأستاذ وسجاياه

كثيرة هي خصال العلامة الطباطبائي الخلقية والأخلاقية وسجاياه

(1) سورة آل عمران: الآية 200.

(2) = المرجعية وعلماء الدين.

الروحية الحميدة ولا يمكن الإشارة إليها جميعاً بهذه العُجالة؛ لكنّنا سنتطرّق إلى خصلتيْن اثنتيْن منها كختام مسك لبحثنا هذا:

1) التمسّك بالتعاليم الإسلامية

لم يتخلّ أستاذنا الكبير طيلة حياته العلمية عن المبادئ والتعاليم الإسلامية، ولم يسمح بالخلط بين تلك التعاليم وبين الأفكار والآراء الغربية أو الشرقية، فألّف لهذا الغرض كتاباً أسماه (الوَحي أو الإحساس الغامض)[1] عندما طلب منه أحد المُفكّرين الهنود مناقشة موضوع الوَحي، وذلك لأنّ هذا المُفكّر كان يصرّ على أنّ الأنبياء (ع) هم مصلحون اجتماعيون عِظام وأنّ وَحيهم الذي ادّعوه إنّما هو نبوغهم، وكان يقول إنّ هدف الأنبياء من نسبة علومهم العقلية ومعارفهم الفكرية إلى عالَم ما وراء الطبيعة هو دَفع الناس إلى قبول أفكارهم، والإذعان لآرائهم، والسّماح لإصلاحاتهم بالمضيّ قُدُماً.

واليوم نلاحظ تعرّض الكثير من المبادئ والتعاليم الإسلامية إلى التحريف والتغيير من قِبل الفِرَق المختلفة والمستشرقين على اختلاف مشاربهم بُغية تصوير تلك المبادئ الأصيلة بشكل أفكار ماديّة هشّة، ممّا جرّأ الشيوعيين الوطنيين على الاستيلاء على قلوب السّذّج من الناس من خلال ادّعائهم أنّ (ملكية الله) تعني (امتلاك الناس) وأنّه لا بدّ من الاستعاضة بـ(ملكية الدولة) بدلاً منهما، وقولهم إنّ معنى الآية الشريفة ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ هو ملكية المجتمعات، وإنكارهم للملكية الفردية إلاّ في بعض الحالات الاستثنائية. لا شكّ في أنّ قيام أيّ

---

(1) بالفارسية: وحى يا شعور مرموز.

مُفكّر باللّعب بوَحي الله وتفسيره بحسب نزوته وهواه واستغلال القرآن لخدمة أفكاره الملحدة وخداع أفراد المجتمع، هو أبعد ما يكون عن العدل والإنصاف.

2) الولاء لآل بيت النبوّة (ع)

كانت محبّة آل بيت الرسول (ص) تُمثّل الحجر الأساس لشخصية الأستاذ العلامة الطباطبائي فقد كان يعشق الأئمة المعصومين (ع) بشكل لا يُوصَف، ويُذعن لأحاديثهم وتعاليمهم، ويخضع لها بكلّ احترام وإجلال، بل حتى الأحاديث التي لا تمتلك سنداً موثوقاً كان يحرص على وضعها جانباً باحترام. وكان يحاول جهده حضور مجالس العزاء التي كانت تُقام بمناسبة استشهاد أيّ من أئمة آل البيت (ع) فيذرف الدموع الساخنة، مستنكراً أيّ تجاهل أو عدم اهتمام بكلمات آل بيت رسول الله (ص) وهو ما تجلّى في كلماته التي نطق بها في آخر لحظات حياته الشريفة قائلاً: «ها قد حضر مَن كنتُ أنتظر أن يُشرّفونني بمجيئهم إلى هذه الغرفة!».

فسلام عليه يوم وُلِدَ ويوم مات ويوم يُبعَث حيّاً.

العلامة الطباطبائي تأملات في منهجه التفسيري

الشيخ عبد الله جوادي آملي

درجات معرفة القرآن الكريم ومراتب تفسيره

لا شكّ في أنّ تفسير القرآن الكريم مرهون بمعرفته. ولأنّ لمعرفة القرآن الكريم درجات ومراتب؛ فإنّ تفسيره كذلك يتألّف من درجات ومراتب خاصّة.

فبعضٌ يعرِّف القرآن من خلال اتّحاده واندماجه بحقيقته كالنبيّ (ص) وآل بيته الكرام (ع) الذين يُمثّلون نَفس النبيّ (ص)[1] ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[2]. وعندما تنزّلت حقيقة الكلام على روح رسول الله (ص) أو عندما حَظيَ (ص) بلقاء حقيقة الوحي في القوس الصعودي: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[3]؛ فإنّه لم يَبق له (ص) أيّ مجال للشكّ لأنّه عرف كلام الله تعالى كاملاً بنَيله للحقيقة التي هي عَين المعرفة.

(1) ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: الآية 61).

(2) سورة الشّعراء: الآيتان 193 ـ 194.

(3) سورة النّمل: الآية 6.

ويعرِّف بعض آخر القرآن الكريم من خلال مشاهدة جماله وجلاله. وإنّه لا يتيسّر بيان ذلك الجَذب الخاصّ للذين لا يمتلكون أيّ خلاق من ذلك الجمال، ولم ينالوا سهمًا من ذلك الجلال.

وتُعرِّف فئة ثالثة القرآن الكريم عَبر دراسة الأبعاد المختلفة لإعجازه، وهؤلاء هم الأغلبية. فمعرفة الفئة الأولى تُشبه برهان الصديقين في معرفة الله سبحانه؛ إذ يتعرّفون على ذاته عزّ وجلّ: ومعرفة الفئة الثانية تُشبه برهان معرفة النفس: **مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّه**؛ إذ يتعرّفون على ربّهم من خلال الاستعانة بالآيات الأنفسية. أمّا معرفة الفئة الثالثة فهي كبرهان الحدوث أو الحركة أو الإمكان؛ وهم الذين يتعرّفون على الله سبحانه وتعالى بالاستدلال بآياته الخارجية والآيات الآفاقية.

درجات معرفة الله تعالى

إنّ أكمل معرفة للقرآن الكريم هي المعرفة العميقة التي تمتلكها الفئة الأولى؛ إذ لا تقتصر معرفة هؤلاء على جميع علوم القرآن الكريم ـ وهو ما أشار إليه الإمام الصّادق (ع) بقوله:

«قد ولدني[1] رسول الله (ص) وأنا أعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن إلى يوم القيامة وفيه خبر السماء والأرض، وخبر الجنة، وخبر النار، وخبر ما كان وما هو كائن؛ أعلم ذلك كأني أنظر إلى كَفّي، إنّ الله يقول: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2]».

بل هم القرآن المعقول في مراحل العقل، وهم القرآن المتمثّل في

(1) أي حصلني؛ سَمِعَ منه.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، طبعة بيروت، ج89، ص98 و 101.

مرتبة المثال، وهم القرآن الناطق في مرتبة الطبيعة، كما قال أمير **المؤمنين علي (ع)**:

«وَالنُّورِ الْمُقْتَدى بِهِ، وَتَفْصِيلِ الْحَلاَلِ مِنْ رَيْبِ الْحَرَامِ، ذَلِكَ الْقُرْآنُ، فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ، وَلكِنْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ. أَلاَ إِنَّ فيهِ عِلْمَ مَا يَأْتي إِلى يَوْم الْقِيَامَةِ، وَالْحَديثَ عَنِ الْمَاضي، وَدَوَاءَ دَائِكُمْ، وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ»[1].

وما ذلك إلاّ لأنّ حقيقة الولاية وحقيقة القرآن الكريم متّحدتَيْن ومتطابقتَيْن من حيث المصداق والصِّدْق، وإن كانتا مُنفصلتيْن من حيث المفهوم.

إذن؛ يتبيَّن صِدق العبارة: «**لا يبلغ أحد كُنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى وتأويله إلاّ نبيه (ص) وأوصياؤه**»[2]؛ وأنَّ سبيل الوصول إلى هذه المنزلة العالية والمقام الشامخ هو حُبّ معارف القرآن الكريم والاشتياق إلى مواضيعه، لأنّ كلّ ما عُرِفَ بطريق الحبّ والعشق كان محفوظاً ومنقوشاً في القلب إلى الأبد، وما لَم يُعرَف بالعشق والحبّ اتّضح بالسؤال كما قال أمير المؤمنين (ع):

«**والله ما نزلت آية إلاّ وقد علمتُ فيما نزلت وأين نزلت، أبلَيْل نزلت أم بنهار نزلت، في سهل أو جبل؛ إنّ ربّي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سؤولاً**»[3].

وقد يكون هناك تفاوت، من حيث الظاهر، بين كلّ واحد من الأئمّة

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، ص223.
(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص88 ـ 89؛ وج90، ص9.
(3) المصدر نفسه، ص93 ـ 97.

المعصومين (ع)، إلاّ أنّهم متساوون في العلم بالقوانين الإلهية وتفسير القرآن الكريم. قال الإمام الصادق (ع):

«قلت له: الأئمّة بعضهم أعلم من بعض؟ قال (ع): **نعم، وعلم بالحلال والحرام وتفسير القرآن واحد**»[1].

وليس في إمكاننا اعتبار كتاب الله عزّ وجلّ كأيّ من الكُتُب العادية الأخرى التي عادة ما يكون كاتبها بمَعزل عنها، ومؤلّفها غريب عن مضمونها فإذا أُزيح ستار الكلام ظهر صاحبه من وراءه: «**فَإِنَّ الْمَرْءَ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ**»[2]، وإذا غاب حجاب التأليف ظهرت ملامح المؤلّف: «**رَسُولُكَ تَرْجُمَانُ عَقْلِكَ، وَكِتَابُكَ أَبْلَغُ مَا يَنْطِقُ عَنْكَ**»[3]. فيكون وجود كلّ من الكاتب والمتكلّم محدودًا بل خارجًا عن حدود كلامه وكتابه، فلا بدّ من اجتياز حجاب الكلام وستار الكتابة للوصول إلى الكاتب أو القائل. وما أكثر ما لا نجد رداء الكلام مناسبًا لقائله، ولا يليق به كساء الحديث. أمّا الله سبحانه وتعالى فهو أنور من كلّ نور وليس مستورًا وراء أيّ حجاب، وليس خارجا عن حدود أيّ موجود.

وعلى هذا؛ فإنّ أدقّ تعبير يمكن به وَصف كلام الله وكتابه سبحانه وتعالى هو التجلّي الذي يزيل أيّ تجافٍ مُحتَمَل ويهيّئ الأرضية المناسبة لكلّ معرفة مُعمّقة، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين (ع) بقوله: «**فَتَجَلَّى سُبْحَانَهُ لَهُمْ في كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ... بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَته...**»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص95.

(2) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، ص545.

(3) المصدر نفسه، ص528.

(4) المصدر نفسه، ص204.

فما كان المُوَحِّد ليَعبد الله سبحانه قبل أن يرى حقيقة الإيمان به بأمّ عينيْه وروحه: «. . . **أفَأعْبُدُ ما لا أراه؟**»، وما لَم يَرَ القائل بقلبه فمن المُستبعَد أن يؤمن بكلامه وقوله، فهو أوّلاً يرى المُتكلِّم ثمّ يبدأ بسماع كلامه، فكان أوّل ما رآه النبيّ الكريم (ص) في بداية تدرّجه ومعراجه هي الحقيقة بقلبه ثمّ رآها بعينيْه.

هذا يعني أنّ عقول أولياء الله سابقة على محسوسهم، وأنّ أوّل ما يرونه من كلّ حقيقة هو معقولها ثمّ محسوسها. ذلك بعكس الأفراد الآخرين الذين يكون معقولهم مسبوقًا بالحسّ، ولهذا تدخل الواقعية إلى عقولهم عن طريق إحساسهم، فيكون منطقهم مُطابقًا للقول إنّ مَن فَقَدَ حِسًّا فقد فَقَدَ عِلمًا، ومشربهم هو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ * فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[1]. فهؤلاء يعتقدون بأنّه ما لم يكن ثمة حِسّ فلا وجود للعلم، ويقولون كذلك إنّه بغياب الصفاء في الضمير والطهارة في القلب، فليس في الإمكان نَيل المعارف؛ فهم يرون ضرورة في وجود الأكاديمية، وأنّه لا ضرورة لتهذيب النفس إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾[2].

إنّ النقطة الأساس المتعلقة بالقرآن الكريم هي أنّه لمّا كان هذا الكتاب يُمثّل تجلّي الله سبحانه دون اعتراض ولا مضارع، فإنّ ذلك يقتضي أن لا يكون له مَثيل إطلاقًا، وتكون معرفته مختلفة تمامًا عن معرفة بقية الكُتُب الأخرى: «**وهذا دليل واضح على أنّ كلام البارئ سبحانه لا يشبه كلام الخَلْقِ كما لا تُشبه أفعاله أفعالهم**»[3]. أمّا معرفة

---

(1) سورة الواقعة: الآيات 77 ـ 79.

(2) سورة الأحزاب: الآية 33.

(3) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص107؛ وج90، ص9.

هذه الفئة المتميّزة فهي ما أشار إليها النبيّ الأكرم (ص) بقوله: «**لَنْ يَفْتَرِقَا حَتّى يَرِدا عَلَيَّ الحَوْض**»[1]؛ لأنّ كلًّا من العارِف والمَعروف مُرتبطان بحقيقة واحدة وهي حقيقة الحقّ المَحض: «**هُما حَبْلُ اللهِ مَمْدُودٌ بَيْنَكُم وَبَيْنَ اللهِ عَزّ وَجلّ**»[2]. ولأنّ الخطاب والمُخاطَب مُرتبطان بمُتكلِّم واحد فـ: «**إنَّما يَعْرِفُ القُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِه**»[3]، فنرى أنّ ما نُقِلَ عن أولياء الله هؤلاء أثناء تلاوتهم لأيّ آية هو ذِكر يتناسب مع مضمون تلك الآية (كالتلبية أو الأعراف أو الشهادة[4]) أمّا أرفع منزلةٍ وأعلى مقام ذْكره القرآن الكريم للإنسان فيَخُصّ أفراد هذه الفئة، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[5]، وفي هذا قال الإمام الباقر (ع): «. . . **وَلَنا كَرائِمُ القُرآن**»[6].

وأمّا أفضل سُبُل معرفة القرآن، بعد المعرفة المُعمّقة التي تمتلكها الطبقة الأولى، فهي معرفة الفئة الثانية التي انجذب فيها أفرادها إلى القرآن الكريم ـ هذا الهدف السامي ـ من خلال مشاهدة آياته الأنفسية، وغاصوا في بحوره الواسعة كالسبّاح الذي يجري مع أمواج البحر الهائلة مسافة مُعيّنة، لكن لا بمجهوده هو، ـ إذ لا يمكن لأحد مهما كان ماهرًا في السباحة ـ الغوص والسباحة في مثل هذا البحر العظيم: «**وَبَحْرًا لا يُدْرَكُ قَعْرُه**»[7]، ومَن عزَم على الإبحار في ذلك البحر، بدون انجذاب

(1) المصدر نفسه، ص102.
(2) المصدر نفسه.
(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، ص136.
(4) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص217 ـ 220.
(5) سورة الواقعة: الآيتان 10 ـ 11.
(6) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص114.
(7) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، ص315.

منه، واكتفى بجهوده، فإنّه لن يحصل على أيّ من منافعه، ولن يقتني ولو واحدة من دُرَرِهِ ولآلئه.

إنّ الغوص في البحار الهائجة لا يقدر عليه سوى الذي لا يُبيّن مقدرته على السباحة والغوص، بل يضع نفسه في تيّار الموجة عند مجيئها، ليكون مصداقًا لقول مَن قال: «إنّ كلّ ما أمتلكه هو بفضل القرآن الكريم!»؛ لأنّه محشور مع رسالة الوَحي وصار يتحدّث إلى سفير القرآن الكريم. وفي ذلك يقول الإمام الصادق (ع):

«من قرأ القرآن وهو شاب مؤمن اختلط القرآن بلحمه ودمه، وجعله الله عز وجل مع السفرة الكرام البررة، وكان القرآن حجيجًا عنه يوم القيامة، فيقول: يا ربّ إن كل عامل قد أصاب أجرَ عملِه، غيرَ عاملي، فبلِّغ به أكرمَ عطائك»، قال: «فيكسوه الله العزيز الجبار حلّتين من حلل الجنة، ويوضع على رأسه تاج الكرامة، ثم يقول الله: هل أرضيناك فيه؟ فيقول القرآن: يا ربّ قد كنت أرغب له فيما هو أفضل من هذا، فيعطى الأَمنُ بيمينه، والخُلدُ بِيَساره، ثم يدخل الجنة، فيقول الله: إقرأ واصعد درجة، ثم يقول الله: هل بلّغناك وأرضيناك؟ فيقول: نعم»[1].

بَلى! مَن يعشق كلام الله سبحانه فإنّه يتلوه بإيمان كامل بحيث يختلط كلّ حرف من حروفه بدَمه ولحمه، وأفراد هذه الطائفة هم أفضل بَني آدم بعد الأنبياء والمرسلين (ع)[2].

وأمّا معرفة أفراد الفئة الثالثة، ممّن عرفوا القرآن الكريم من خلال

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص187 ـ 188.

(2) المصدر نفسه، ص180.

أبعاده الإعجازية، فإنّ معارفهم عن القرآن الكريم نابعة من نوافذ خارجية، وهم يَرون كلام الله سبحانه من وراء ستار الألفاظ والمفاهيم وما شابه ذلك، وهؤلاء ـ بالتأكيد ـ لم يتّصلوا بالقرآن الكريم بشكل مباشر ولم يجتازوا حجاب المصطلحات، فجميع أفراد هذه الفئة ليسوا متساوين، لأنّ بعضهم توصّل إلى معرفة القرآن الكريم بواسطة المفاهيم العقلية، فيما وصل بعضهم الآخر إليه عن طريق المعاني النقلية. ويوجد مثل هذا الاختلاف كذلك بين أفراد الفئة الثانية؛ لأنّ بعضهم غَاصَ في الأمواج العالية؛ فاستطاع قطع مسافة أطول، بينما تعلّق بعضهم الآخر بالأمواج الضعيفة فلم يقطعوا من ذلك البحر إلّا بمقدار تلك الموجة. ولكن، لمّا كانت هذه الفئة مُسْتَأنِسَةً بحقيقة القرآن الكريم؛ فإنّها لم ولن تتخلّى عنه إطلاقًا.

وأمّا الفئة الثالثة، وبعيدًا عن اختلاف معرفتهم عن القرآن الكريم (لأنّهم لم يَمسّوا حقيقته)، فإنّه لا يمكن مُعالجة بعض من اعتلالهم. ولهذا، وبسبب بعض تلك الأمراض والعلل المزمنة، نراهم يستسلمون للانحراف والضلال؛ لأنّ القرآن الكريم ليس كتابًا عقليًّا وعِلميًّا وَحَسْبُ ـ يمكننا الوصول إليه من خلال البراهين البحتة، مع عدم الاعتراف بتأثير العمل أثناء نَيلنا لتلك المعارف ـ بل هو نور وهداية كذلك فهو يمزج المعارف العقلية والعلمية بالهدى والمَوعظة، ثمّ يدعو البشرية إلى التدبّر فيه مُعتبرًا الذنوب، التي تُمثّل أقفال القلوب، سببًا يحُول دون تدبّره والتأمّل فيه[1].

فإذا كان العلم الحصوليّ والمبادئ المفهومية هما السبيلَ الوحيد

---

(1) ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ﴾ (سورة محمّد: الآية 24).

للوصول إلى القرآن الكريم، فمن الممكن حينئذ أن لا يستقرّ كلام الله في القلوب، بل إنّ من الذنوب الكبيرة هي أن يكون الشخص حاملاً لكلام الله سبحانه ثمّ يتخلّى عنه ويهجره عن عَمْدٍ. قال رسول الله (ص): «**عُرِضَت عَلَيَّ الذُنوب فَلَم أصب أعظَمَ مِن رَجُلٍ حَمَلَ القرآنَ ثُمّ تَرَكَه**»[1].

وهذا الهَجر لنورانية القرآن الكريم هو الذي يُمهّد لجَعله ذريعة يتمسّك بها المُكتنزون للذهَب والفِضَّة، ويستغلّون كلام الله لتسخير الآخرين لأغراضهم الدنيوية. وعقاب هؤلاء هو أن يُحضَروا يوم القيامة وليس لهم عضلة سالمة واحدة تغطّي عظام وجوههم. قال علي بن أبي طالب (ع): «**مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ يَأْكُلُ بِهِ النَّاسَ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَوَجْهُهُ عَظْمٌ لاَ لَحْمَ فِيهِ**»[2].

نعم، فالقرآن الكريم كالثمرة الطازجة التي تُسمِنُ الإنسان السالم وتؤذي مَن ابتُلي بمَرض في معدته وأمعائه: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[3]. وهكذا فإنّ القرآن الكريم يمتزج ويختلط مع دَم بعض القرّاء ولحمهم، بينما يتسبّب في سقوط لحم أوجه بعض آخر منهم: أعاذنا الله من شُرور أنفسنا وسيّئات أعمالنا.

مراتب تفسير القرآن الكريم

والآن، وبعد أن اتّضحت لنا الدرجات المختلفة لمعرفة القرآن الكريم، فقد زال الغموض عن مراتب تفسيره المتعدّدة؛ لأنّ التفسير هو عَينه المعرفة المُنزّلة. ولهذا نرى أنّ كلام الطبقة أو الفئة الممتازة ـ وهي

---

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، طبعة بيروت، ج89، ص190.

(2) المصدر نفسه، ص181.

(3) سورة الإسراء: الآية 82.

الفئة الأولى ـ هو: «**سَلُونِي عَنِ الْقُرْآنِ أُخْبِرْكُمْ عَنْ آيَاتِهِ فِيمَنْ نَزَلَتْ وَأَيْنَ نَزَلَتْ**»[1].

ولأنّ القرآن الكريم هو المُهيمن على جميع الكتب السماوية الأخرى[2]، يُصبح الإنسان الكامل، المُتّحد مع حقيقة القرآن الكريم، قادرًا على تفسير جميع الكُتب السماوية. قال أمير المؤمنين علي (ع):

«أما والله لَوْ ثُنِيَتْ لِي وِسَادَةٌ وَجَلَسْتُ عَلَيْهَا لَحَكَمْتُ لِأَهْلِ التَّوْرَاةِ بِتَوْرَاتِهِمْ وَلِأَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَلِأَهْلِ الْقُرْآنِ بِقُرْآنِهِم.»[3]

ونقل الغزالي عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال وهو يحكي عن عهد موسى (ع): «إنَّ شَرْحَ كتابِه أربعون حِمْلًا، فلو يأذن الله في شرح معاني الفاتحة لأَشرَعُ فيها حتى تبلُغ مِثلَ ذلك» ـ يعني أربعين وقرًا ـ، ثم أضاف الغزالي قائلاً: وهذه الكثرة والسَّعة والانفتاح في العلم لا يكون إلا لدنيًّا إلهيًّا سماويًّا[4]. لذلك يقول ابن عبّاس المُفسّرُ المعروف: «وما عِلمي وعلم أصحاب محمد (ص) في علم عليّ (ع) إلّا كقطرة في سبعة أبحر!»[5]

ولا يمكن أن يُفهَم القرآن الكريم بدون الاستناد إلى تفسير أفراد هذه الفئة الحقّة وبياناتهم وتوضيحاتهم؛ لأنّ هذا الفصل والعزل هو ما حذّر منه الرّسول الأمين (ص) الذي لا يَنطق عن الهوى، وأنّه لو كان القرآن

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص79.

(2) سورة المائدة: الآية 48.

(3) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية)، تصحيح إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، مصر، لات، ص250.

(4) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص104.

(5) المصدر نفسه، ص105.

الكريم حاضرًا في الظاهر، في مكان ما، وكانت العترة الطاهرة غائبة، أو كان حضور العترة ظاهرًا وكان القرآن الكريم غائبًا فإنّ المؤكّد هو أنّ كليهما غائب لثبوت ضرورة معيّتهما وعدم افتراقهما عن بعضهما البعض من خلال شكل الوجود القرآني والعترة[1].

نعم، لمّا كانت معرفة هذه الفئة أو الطبقة تُمثّل أفضل معارف القرآن الكريم، وكذلك تفسيرها هو أفضل التفاسير، ولمّا كان أفراد الطبقة الثانية هم طلاب الطبقة الأولى المتميّزين ومعرفتهم تُمثّل أفضل المعارف بعد معرفة أفراد الطبقة الأولى، فإنّ تفسيرهم كذلك يُمثّل أفضل التفاسير؛ إذ يكون السالكون لهذه الطريق ـ من المتقدّمين والمتأخرين ـ قد قطعوا مقدارًا مُعيّنًا منه (كلّ بحسب طاقته وقدرته). لكنّ قلّة منهم استطاعوا الوصول إلى نهاية ذلك الطريق.

ويُعتبر المرحوم العلامة الأستاذ السيد محمّد حسين الطباطبائي (قدّس الله نفسَه الزكيّة) واحدًا من هؤلاء، فقد كرّس حياته، منذ البداية، لخدمة القرآن الكريم، فاستأنس بكلام الله سبحانه، واختلط ذلك بِدَمِهِ ولحمه بمقدار ما يستحقّ فكان مُصاحبًا للقرآن الكريم، في السرّاء والضرّاء يَستلهم منه، ويحلّ المسائل العلمية مستنبطًا ذلك من معارفه العميقة. فقلّما نَجد مسألة تتعلّق بالعقائد أو الأخلاق أو الأعمال لم يتطرّق إليها الأستاذ المرحوم العلامة في تفسيره القيّم (الميزان) إمّا بنَفيها أو بقبولها.

وهكذا؛ يمكننا القول إنّ التفسير المذكور يُعدّ؛ بحقّ؛ بين التفاسير الأخرى، في مصافّ منزلة كتاب جواهر الكلام في الفقه، الذي أمّن الحلول الفقهية التي عجز السابقون عن إيجادها، وهيّأ الأرضية المناسبة للآتين في البحوث الفقهية.

---

(1) المصدر نفسه، ص103، و ص106 فما بعدها.

نقل أستاذنا المرحوم آية الله الحاج الشيخ محمّد تقي الآملي (رحمه الله) عن أستاذه المرحوم آية الله الحاج الشيخ عبد النبيّ نوري (رحمه الله)، وهذا عن أستاذه المرحوم آية الله العظمى الحاج الشيخ مرتضى الأنصاري (قدّس سرّه الشريف)، قال إنّ المرحوم الشيخ الأنصاري قال: «لم أرَ مطلباً إلّا وقد أشار إليه المرحوم صاحب الجواهر إمّا سَلباً أو إيجاباً!»

وكما إنّ كتاب **جواهر الكلام** أصبح للفقيه موسوعة ودائرة معارف فقهية، فقد أضحى تفسير **(الميزان)** كذلك موسوعة حُرّة لكلّ مُفسّر.

منهج المرحوم العلامة في التفسير

في ما يأتي، سنشير إلى جانب من السيرة التفسيرية للمرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي، ونُوكِل تفصيل ذلك لمَن يريد بمراجعة الكتاب القيّم (الميزان).

يُعرّف الله سبحانه، وهو المُتجلّي في القرآن الكريم، كلامه بأنّه ﴿نُورًا مُّبِينًا﴾[1] و﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[2]. ولا يمكن للشيء أن يكون نوراً وهو يشتمل على بعض النقاط الغامضة أو تكون بعض مطالبه غير واضحة. وكذلك؛ لا يمكن لكتاب ما أن يكون تبياناً لجميع العلوم والمعارف، والأصول الخاصّة التي تُحقّق السعادة للبشرية، وهو عينه يَعجز عن بيان ذاته وتوضيح معالمه. فليس معقولاً أن يدّعي كلام ما هداية العالمين[3]، وهو يحتاج إلى مَن يهديه ويرشده إلى سواء السّبيل ويُوضّح مقاصده وأهدافه.

واستناداً إلى ذلك، فإنّه لا توجد أيّ مسألة مبهمة في القرآن الكريم

---

(1) سورة النساء: الآية 174.

(2) سورة النّحل: الآية 89.

(3) سورة البقرة: الآية 185.

نضطرّ بسببها إلى الاستعانة بغير القرآن لمعرفة القرآن، بل لا بدّ من معرفة القرآن بالقرآن عينه، ولا بدّ من أن يُرى النور بالنور، والبَيْنَ بالذات بنَفسها، بل ومعرفة كلّ الأشياء الأخرى به لا بغيره.

ومن الآيات البيّنات الأخرى في القرآن الكريم هو عَجز غير المطهَّرين عن الوصول إلى معارفه المكنونة السامية[1]. وقد أوضح القرآن الكريم هويّة المطهَّرين[2]، فزال كلّ غموض في الأمر الأوّل، وبيّن للعالمين بنور الوَحي العظيم أنّه ليس باستطاعة أحد معرفة كُنه القرآن الكريم سوى المُطهّرين فقط.

ومن الآيات الواضحات لكلام الله سبحانه وتعالى كذلك، قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[3]، ما لم يَدع مجالاً للشكّ في هذا الأمر.

وآية بيّنة أخرى في كتاب الله تعالى تتمثّل في تكليف النبيّ الأكرم (ص) ببيان وتوضيح تفاصيل القرآن الكريم للناس، وذلك بقوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[4].

وهكذا نرى أنّ القرآن الكريم هو عينه النور المُبين المُتمثّل في الرسول الأعظم (ص) الكامل، وهو الذي عيّنَ آل بيته الطيبين الطاهرين (ع) مراجع لفَهم معارف القرآن الكريم، وتعيين حدود القوانين. ولمّا كانت حجيّة كلام الله تعالى هي حجيّة ذاتيّة، فإنّه يمكن اعتباره دليلاً على مصداقية كلام المعصومين (ع) وسُنّتهم.

---

(1) سورة الواقعة: الآية 79.
(2) سورة الأحزاب: الآية 33.
(3) سورة الحشر: الآية 7.
(4) سورة النّحل: الآية 44.

إذاً؛ فالقرآن الكريم، الذي يُعدّ حجّة بالذات، هو كذلك سَند تلك الحجّة، ولا يمكن أبداً الوصول إلى جميع الحدود الإلهية والمعارف القرآنية مع الاستغناء عن سنّة المعصومين (ع)، لأنّ آيات القرآن الكريم منسجمة ومتطابقة بعضها مع بعض.

وبهذا ليس بالإمكان تفسير آية ما بدون الاستعانة بمعاني الآيات الأخرى، بل لا بدّ من تفسير أيّ آية بالاستناد إلى كلّ آي القرآن بدون استثناء. فإذا كان هناك دليل ما، في الآيات الأخرى، يمكنه أن يؤكّد مضمون آية ما فينبغي أخذ ذلك بعَين الاعتبار في الاستدلال أو الاستعانة. أمّا إذا لم يكن بمقدورنا العثور على دليل أو تأكيد فيها جميعاً، فلا يجب تفسير الآية المذكورة بما يتناقض مع معاني أو تفاسير الآيات الأخرى، لعدم وجود أيّ اختلاف أو تضادّ بين أيّ من آيات القرآن الكريم، وهذا ما تؤكّده الآية الشريفة: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1].

ولمّا كان القرآن الكريم يُقدّر البراهين العقلية ويحترمها، بل هو عينه يُقيم الأدلّة القاطعة لبيان المعارف الإلهية، وهو كذلك سَند حجيّة العقل؛ فلا يمكن تفسير أيّ آية بدون الاستعانة بالبراهين العقلية. وبهذا التحليل الموجز يتّضح لنا مدى سموّ التفسير الذي كتبه الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) ورفعته.

تفسير القرآن بالقرآن

وأمّا ما يتعلّق بكيفية الاستدلال أو الاستعانة بآية لتفسير آية أخرى،

---

(1) سورة النساء: الآية 82.

فقد كانت سيرة مُفسّري الآيات المُحْكَمَة في استنباط الحكم الفقهي من آيات القرآن الكريم، تتمثّل في جَعل الآيات المُقيّدة شاهداً على تقييد الآيات المطلقة واعتبار الآيات الخاصّة سنداً لتحديد الآيات العامّة. وفي ما يخصّ المُجمل والمُبين، وبعض الفنون الأصولية والفقهية الأخرى، فقد سلك السابقون هذا الأسلوب، إذ كانوا يستنبطون الحكم الفقهيّ من مجموع الآيات بعد التقييد، أو التخصيص، أو التبيين ضمن إطار الآيات.

وكانت سيرة المُفسرين الأدبية، وما زالت، تستند إلى هذا الأسلوب الفريد. فعند استنباطهم للحكم الأدبيّ، من حيث الحقيقة أو المجاز اللّغوييْن، والفصاحة، والبلاغة، وتفصيل الفنون المتعددة للمجاز المرسل والاستعارة، يقومون بالبحث عن مجموع الآيات التي تتضمّن الكلمة أو الكلمات المطلوبة ثم تفحّصها ودراستها. ومن خلال طريقة الاستخدام والإسناد، والتقديم، والتأخير، واقتران ذلك ببعض الحروف أو أدوات الحصر أو الشّرط؛ يتمكّنون من استنباط تلك النقطة الأدبية المطلوبة.

مضافاً إلى هذا، فإنّ أسلوب التفسير لدى أولئك الذين يدرسون قصص القرآن الكريم، أو يستنبطون السّنن الإلهية وسيرة الأنبياء (عليهم السّلام) من القرآن الكريم، يستند إلى المحور المُتمثّل في عدد مرّات ورود كلمة أو جملة مُعيّنة في الآيات أو السّور لكي يتمكّنوا بعدها من استنباط الحكم المطلوب والموضوع الذي يتناسب ومستواهم العلميّ.

وهذه الأساليب والطُّرُق المختلفة، التي كانت، وما زالت، كلّ فئة وجماعة تستخدمها في استنباط موضوع خاصّ، عَبر تصنيف الآيات، كانت موجودة قبل ظهور تفسير (الميزان)، ثمّ تطوّرت وازدهرت كذلك

بعد ظهوره. إلاّ أنّه لا يمكننا اعتبار أيّ من تلك الأساليب المذكورة تفسيراً للقرآن بالقرآن، وهي الميزة التي امتاز بها تفسير (**الميزان**) عن غيره من التفاسير؛ لأنّ مُعجم الألفاظ القرآنية يمكنه أن يقوم بكلّ ما تقوم به الكثير من تلك التفاسير؛ وباستطاعة هذا المُعجم أن يقدّم كلّ ما تحتاجه تلك التفاسير من المعلومات الأوليّة والأساسيّة. ثمّ يستطيع المُفسّر من خلال معرفة الكلمات أو الجُمَل المتشابهة، التدبّر في تلك الآيات واستنباط الحكم المطلوب بالاستعانة بكُتب اللغة وما شابهها.

لكنّ الطريقة الفذّة التي اعتمدها تفسير (الميزان)، تتمثّل في تحديده وتعيينه للآيات الرئيسة والجذرية في القرآن الكريم، الأمر الذي من شأنه أن يفتح أبواب العلوم في الآيات الأخرى، وهو ما يمكن ملاحظته في روايات المعصومين (عليهم السّلام)؛ ونادراً ما وُجِد في تفاسير السابقين. وبالتعرّف على الآيات الرئيسة والجذرية لشجرة طوبى (أي القرآن الكريم) يتّضح انعكاس تأثيراتها على الآيات الفرعية الأخرى.

وهذا التحديد لا يعني تمييز الكلمة عن العبارة المشابهة، لكي يُمكن معرفة ذلك من خلال الرجوع إلى الفهارس ومعاجم اللغة؛ بل لا بدّ من مغادرة المعاجم وكُتُب اللغة، والوصول إلى مَجمَع ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾[1]، ومعرفة الأسرار المُحرّمة على غير أهلها، وحلّ جميع العُقَد بواسطة تلك الآيات الأساس، ثمّ التعرّف على الباب الذي (يَنفتح منه ألفُ باب)، ورؤية القرآن الكريم بأكمله الذي يُمثّل أبواب الله المفتوحة التي لن يبقى منها أيّ باب مُغلق إطلاقاً.

ثمّ فَصْلُ الآيات الرئيسة التي تدعم الظواهر، عن الآيات الأساس، التي تُمثّل بواطن القرآن الكريم، والتمييز بين تيّار التفسير وتيّار التأويل.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

وهذا ما لا نجده لا في معاجم اللغة ولا فهارسها ولا في غيرها، لأنّ ذلك يتعلّق بالمعاني لا الألفاظ. فرغم إمكانية تحديد الحقيقة والمجاز اللّغويَيْن بواسطة المعاجم، إلاّ أنّ تمييز الحقيقة والمجاز العقليّ وما إذا كانا إسناداً محمولاً بموضوعٍ إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له، هو من ضمن قدرات العقل في البيان وطاقات الوحي في التبيين وليس معاجم اللّغة ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾[1].

أمّا النتيجة التي نحصل عليها من خلال تحديد الآيات الأساس، والتعرّف على الآيات الهيكليّة، وكيفية ظهور تلك الآيات، وطريقة إرجاع هذه الآيات إلى تلك؛ يُمثّل ثبات أصول هذا التفسير وأسسه، الذي لا يتضمّن أيّ نوع من الاختلاف الرئيس في مبادئ هذه الموسوعة لأنّه ـ وكما ذكرنا ـ لا وجود لأيّ اختلاف أو تضادّ في أصل النصّ وهو القرآن الكريم.

ضَرب القرآن بالقرآن

والآن، وبعد أن اتّضح لنا معنى تفسير القرآن بالقرآن، وضرورة اعتماد مثل هذا الأسلوب في التفسير، لا بدّ من الإشارة إلى ماهية الاختلاف والتفاوت بين أسلوب تفسير القرآن بالقرآن وبين ضرب القرآن بالقرآن. فقد رُوي عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال: «**مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ إِلاَّ كَفَر**»[2]. وأمّا المقصود بضرب القرآن بالقرآن فهو تجزئة حقيقة القرآن التي هي حقيقة واحدة متماسكة، والخلط بين هذا

(1) سورة ق: الآية 37.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص39.

وذاك، والفصل بين والمنسوخ والحكم بالاستناد إلى هذا الأخير بدون رعاية الناسخ، وقطع الصلة بين العامّ والخاصّ، وتجاهل العلاقة التقييدية المطلقة والمقيّدة، وإهمال ما يُوصِل صدر الآية بذيلها وما شابه ذلك (بدلاً من النظر إلى الآية المقصودة على أنّها جامعة لكلّ الأطراف ومُراعاة شواهدها القرآنية).

مضافاً إلى ذلك، فمَن عمد إلى تغيير مسار معنى الآية وفسّرها على هواه فإنّه مشمول بالحديث المذكور. وقد كان المرحوم الصّدوق قد سأل أستاذه ابن الوليد عن معنى حديث الإمام الصادق (ع) فأجابه أستاذه قائلاً: «هو أن تُجيب الرّجلَ في تفسير آية بتفسير آية أخرى»[1].

وعليه، فإنّ هناك بَوْناً شاسعاً بين تفسير القرآن بالقرآن وبين ضرب القرآن بعضه ببعض ـ الذي يُعدّ نوعاً من التفسير بالرّأي ـ وهو أمر واضح تماماً. وقد أشار بعض الباحثين في علم الأصول، ومنهم المرحوم الشيخ الأنصاريّ (في بحثه حول حجيّة ظاهر القرآن[2])، إلى مسألة ضرب القرآن بالقرآن؛ واستنتج أنّه هو الفصل والتمييز ـ بالشكل الذي ذكرناه ـ بين العامّ والخاصّ وصدر الآيات وذيلها وما شابه ذلك (ممّا قد بيّنّاه). وكلّ ذلك يعني تفريق أجزاء القرآن الكريم الواحدة، ما يؤدّي إلى الخطر العلميّ ولزوم اجتنابه العمليّ.

أسلوب المرحوم العلامة في التفسير

1 ـ كان المرحوم العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) يملك معرفة واسعة

(1) المصدر نفسه، ص39؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، كتاب القضاء، ص135.

(2) مرتضى الأنصاري، **الرسائل**، مبحث حجيّة الظنّ.

وعلماً جمّاً بجميع ظواهر القرآن، ولذلك كان يبحث كلّ واحدة من آيات القرآن آخذاً بعين الاعتبار كلّ آياته قاطبة. فكان يستدلّ بالآيات المؤيّدة، ويبدأ البحث والتقصّي فيها، فإذا لم يجد أيّ دليل في تلك الآيات يمكنه أن يؤيّد بحثه، عمد إلى تفسير الآية المطلوبة بشكل لا يتناقض مع أيّ آية من آيات القرآن الكريم، فيرفض كلّ ما يمكن أن يتناقض مع الآيات القرآنية بشكل أو بآخر، لإيمانه بأنّ تناقض الآيات مع بعضها البعض لا يتوافق مع ميزة الإعجاز التي يتمتّع بها كتاب الله سبحانه.

2 ـ كان المرحوم العلامة (قدّس سرّه) يؤمن إيماناً قويّاً بالسيرة المؤكّدة للأئمة المعصومين (ع)، ولذلك سعى إلى تفسير كلّ آية بالاستدلال بأحاديثهم (ع) (إن أمكن)، فإذا عزّ ذلك، قامَ بتفسير تلك الآية بشكل لا يتناقض مع سُنّتهم الطاهرة، لاعتقاده الثابت بأنّ أيّ اختلاف بين القرآن وسنّة الأئمة (ع) معناه الفصل بين عُنصريْ حبل الله الممدود اللذيْن لا ينفصلان «**لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْض**»[1].

3 ـ كان العلامة الطباطبائي (ره) يمتلك إلماماً في التفكير العقليّ قلّ نظيره. ولذلك فهو يقوم بتفسير كلّ آية من آيات القرآن الكريم بطريقة يستعين بواسطتها بأيّ دليل أو تأكيد يمكن العثور عليه بين المبادئ العقلية في ما يخصّ المعارف العقلية ـ لا الأحكام العبادية ـ كاستدلال أو دليل على ذلك. فإذا لم يعثر على أيّ دليل ضمن البحوث العقلية، فإنّه كان يُفسّر الآية المطلوبة بحيث لا تتعارض مع

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، طبعة بيروت، ج89، ص80.

أيّ دليل عقليّ قاطع، وكان يعتبر أيّ شكل من أشكال التفسير أو الاحتمالات باطلاً إذا تأكّد من كونه يتناقض والمعايير العقلية القاطعة ـ لا المبادئ غير القاطعة أو تلك التي يمكن اعتبارها فرضيّات علمية ـ لأنّ وجود التناقض بين العقل والوَحي معناه عدم قبول العقل القاطع واعتبار الوَحي الإلهيّ باطلاً. وهذا بحدّ ذاته يؤكّد استحالة التضادّ بين حجّتيْن من حُجج الله سبحانه، وأنّ العقل هو بمثابة نور ساطع والوَحي صراط مستقيم لا يستغني أيّ منهما عن الآخر.

4 ـ كان للمرحوم العلامة (قدّس سرّه) باع طويل في العلوم العقلية كما في الفقه والأصول وغير ذلك، وكان مُلمّاً بالمبادئ البديهية والمسلَّمة الخاصّة بها. وعندما يصعب عليه العثور فيها على أدلّة أو شواهد تخصّ الآية المُراد ترجمتها، لم يكن يسمح لنفسه بتفسير تلك الآية برأيه بحيث يتناقض ذلك مع المبادئ الأساس لتلك العلوم العقلية؛ بل يفسّرها بشكل لا يتعارض معها أبداً، لاعتقاده بأنّ تلك العلوم تستند إلى أصول يقينية موجودة في القرآن الكريم والسنّة الثابتة ـ رغم كونها ثانوية. وإذا حصل تضادّ بين مضمون الآية والمبادئ الأساس لتلك العلوم، فإنّ ذلك يعني تباين القرآن بالقرآن، أو السنّة بالسنّة، أو القرآن بالسنّة، وليس أيّ من هذه الحالات مقبولاً بأيّ شكل من الأشكال.

ولذلك، وفيما يتعلّق باستظهار معنى من المعاني المتعددة للآية، أو تبرير آية ما بواحدة من تلك المعاني؛ كان المرحوم الطباطبائي يسعى إلى أن يكون ذلك موافقاً لبقيّة المطالب وغير متضادّ مع أيّ من المبادئ المسلَّمة لتلك العلوم.

5 ـ كان المرحوم العلامة (قدّس سرّه) مُطّلعاً وعارفاً بجميع مُحكمات

القرآن الكريم، ولطالما صرّح بأنّ أكثر الآيات المحكمات وضوحاً هي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾، مضافاً إلى أنّه كان بارعاً في تحديد الآيات المتشابهات وتعيينها، ولهذا كان يُرجع ـ وبشكل واضح ـ كلّ الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات اللاتي يُمثّلن أمّ الكتاب[1]، وأصل كلّ المواضيع القرآنية، سادّاً بذلك كلّ طريق أمام مَن يحتجّون بها ممّن اسودّت قلوبهم من المُغرضين.

وعند عَرضه أيّاً من الأحاديث على القرآن الكريم، كان العلامة الطباطبائي (ره) يعتبر محكمات القرآن هنّ المعايير القاطعة والأساس؛ فيُقيّم مبادئ العلوم الأخرى وفقاً لتلك المعايير ـ وهو ما يُوافق عليه العقل كذلك ويذعن له ـ وهذا دليل بحدّ ذاته على أنّه (قدّس سرّه) كان يسير على الطريق الصحيحة. قال مولانا الإمام الرّضا (ع): «**مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم**»[2].

6 ـ كان المرحوم العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) مُطّلعاً بالكامل على مبادئ البرهان وشروط مقدّماته، ولذلك فهو لم يُقم أيّ وزن برهانيّ للفرضيّات العلمية، بل كان يعتبر ذلك مُستنداً إلى إحدى قائمتَيْ الفرجار لتمكين قائمته الأخرى بالتحرّك لرسم الدائرة. وفي الحقيقة فإنّ هذه القائمة المتحرّكة هي التي تقوم بكلّ الأعمال، ولا القائمة الثابتة.

وهكذا؛ فقد كان المرحوم العلامة يتجنّب، في تفسيره للآية، الاستناد أو الرجوع إلى أيّ فرضية غير مُبرهَنة. ولم يكن يعتبر تقدّم

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، طبعة بيروت، ج89، ص377.

العلوم وتفوّق الصناعات دليلاً على صحّة تلك الفرضية، بل كان يضع في حسبانه احتمال حدوث التغيير في تلك الفرضية أو استبدالها بأخرى غيرها. ولطالما كان (رحمه الله) يؤكّد استحالة تفسير الثابت (وهو القرآن الكريم) بالمُتغيّر (وهي الفرضيّات العلمية المؤقّتة) أو مطابقته معها.

7 ـ كان المرحوم العلامة (قدّس سرّه) عالماً بمبادئ العرفان والخطوط العامة للكشف والأقسام المتعددة للشهود. ففي الوقت الذي كان يدعو فيه إلى تهذيب النفس، والاستعانة بأسلوب تزكيتها بواسطة القرآن، ويدافع عن الرياضة المشروعة، ويبيِّن طريق القلب إلى جانب تعليل طريق الفكر؛ لم يكن يعتبر كشفه العرفانيّ، أو كشف غيره، معياراً للتفسير، بل يعتبر المُنكشف أو المشهود مصداقاً للآية، إذا ثبتت صحّته، ـ لا محوراً حصريّاً للآية المُراد تفسيرها.

8 ـ كان العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) خبيراً في تحديد المفهوم والمصداق، وتمييز بعضهما عن بعض، ولم يخلط بين التفسير والتطبيق إطلاقاً. وإذا وجد رواية مُعتبَرة تشير إلى شأن نزول آية ما، أو تَطابق مضمونها على جَمع من الصحابة أو واحد منهم، فإنّه (رحمه الله) لم يضع ذلك ضمن إطار التفسير المفهومي ـ فينزع لباس القضية لِيُلبسها حلّة شخصيّة. وكان غالباً ما يقول: «هذا جَرْي لا تفسير»؛ فإذا لم يكن للآية سوى مصداق واحد، فإنّه مع ذلك لا بدّ من تفسيرها بالمعنى الجامع والمفهوم العامّ لها، لأنّ تجلّي (الحَيّ الذي لا يموت) مُتمثّل في الكتاب الخالد وعين الحياة الجارية، فلو هبطت آية من آيات القرآن الكريم عن مستوى شموليّتها المفهوميّة، وتجلّت في فرد خارجيّ، فإنّ تلك الآية

ستزول بزوال ذلك الفرد في حين أنّ القرآن الكريم (**يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَر**).

من جهة أخرى، فقد أُنزل القرآن الكريم، الذي هو جامع للكَلِم، على قلب النبيّ (ص) الطاهر، فقال (ص): «...**أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِم**»[1]؛ ولو تطابق القرآن الكريم مع حالة فردية أو جماعية، أو مع حَدث ما، وتغيّر مع تغيّر نقطة التطابق تلك، فإنّه لن يُمثّل جوامع الكَلِم بعد ذلك.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ التغييرات المختلفة للنماذج والأمثلة لا تستوجب تغييراً في التفسير، لأنّ الألفاظ إنّما وُضِعَت لأرواح المعاني. وما دام الهدف من شيء ما، أو الغرض المُترتّب عليه، باقياً، فإنّ اسمه سيظلّ محفوظاً كذلك حتّى وإن دخل التغيير ـ بشتّى أشكاله ـ إلى نماذجه وشواهده (كأسماء النور والميزان والقلم، وما شابه ذلك من النماذج الموجودة في العصور السابقة، ونماذج الاختراعات في العصر الصناعي الراهن). إلاّ أنّ كلّ تلك النماذج والشواهد تمّ ذكرها ضمن إطار المفاهيم الجامعة للأسماء، وذلك لاستخدام اللفظ في المفهوم لا المصداق، واختلاف المصداق لا يعني تغيّر المفهوم مطلقاً.

9 ـ كان المرحوم الطباطبائيّ (قدّس سرّه) يعتبر أنّ تنزيل القرآن الكريم هو تجلّ وليس تجاف، لذلك كان يركّز على معارف القرآن الكريم الطُّولية، ويضع كلّ واحد منها في مرتبته الخاصّة به. ولم يكن يعتبر أيًّا منها مانعاً في طريق حَملها على الظاهر والحجيّة والاعتبار. وكان يؤمن بالأصالة في التفسير بالظاهر، ولم يكن يعتبر الأصل في التفسير المفهومي للآية باطناً ليُحمَل عليه دون غيره، بل كان

(1) المصدز نفسه، ص15.

يَصل إلى باطن الآية عن طريق حفظها وحجيّةً ظاهرها ثمّ الانتقال من ذلك الباطن إلى باطن آخر (وهو ما أشارت إليه روايات المعصومين (ع)[1]).

10 ـ كان العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) يؤمن بأنّ المعارف والعلوم الدينية تتعلّق بما وراء الطبيعة. ولذلكّ؛ فهي بنظره مُنزَّهة عن الخضوع لقوانين المادّة والحركة، ولا يؤمن بالزيادة أو النقصان في ذلك المجال.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة المرحوم لم يكن ليعتبر الدين سنّة اجتماعية قابلة للتطوّر والتغيير، وبالتالي يتعرَّض للفساد والقِدم؛ بل كان يستنكر مثل هذا التفكير بشكل كامل[2]، فهو يعتبر أنّ جميع الظواهر الدينية، التي تعود في الواقع إلى أصل الإعجاز أو أنواعه الأخرى، مقدَّسة ومحترمة، ويدافِع عنها ما استطاع إلى ذلك.

هذا، وكان المرحوم الطباطبائي (قدّس سرّه) يعتبر كذلك أنّ الفكر الوهّابي ـ الذي يُمثّل شكلاً من أشكال الماديّة ـ لا يمكن أن يُدرَج ضمن إطار المذاهب، بل هو فكر يُخالف العقل والروح معاً. ذلك أنّه كان واثقاً من أنّ الأسلوب التفسيري (الذي يستند إلى أصالة الحسّ والتجربة)، وكذلك الأسلوب التفسيريّ (المَبنيّ على أصالة العمل)؛ إنّما هما أسلوبان باطلان[3]، وكان يعتبر العقل هو المعيار الأصحّ للتفكير[4]، لا الحسّ والتجربة أو العمل.

---

(1) المصدر نفسه، ص94 ـ 95.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص211؛ وج1، ص60 ـ 61.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص5.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص4.

11 ـ أمّا معرفة المرحوم العلامة الكاملة بالقرآن الكريم، فلم تُعِنه على تفسير آياته وكلماته (من خلال إرجاع كلّ منها إلى الأخرى) وحسب، بل استخدم هذا الأسلوب الدقيق كذلك في تفسيره للحروف المقطّعة.

فبالاستعانة بمعنى السُّور وتفسيرها، التي تتضمّن الحروف المقطّعة البسيطة مثل ﴿الٓمٓ﴾ و﴿صٓ﴾، وبتفسير السُّوَر ذات الحروف المقطّعة المركّبة مثل ﴿الٓمٓصٓ﴾؛ تمكّن المرحوم العلامة من الوصول إلى أنّ تلك الحروف المقطّعة ليست سوى رموزاً تشير إلى مضمون السورة أو مضامين مُعيّنة فيها. وإلمام الأستاذ الطباطبائي بالقرآن الكريم، وأُنسه به، أدّيا به إلى التدبّر في نصّ السورة، بصرف النظر عن الحوادث التاريخية، والتوصّلِ إلى كون السورة هي مكيّة أو مدنية، ثمّ تأييدِ شواهدها النقلية.

ورعاية للإيجاز، فإنّنا لن نخوض في هذه المقالة في كلّ تفاصيل الأسلوب التفسيريّ للمرحوم الطباطبائي، وسنكتفي بتقديم توضيح مختصر حول الخصائص المتميّزة لتفسير **الميزان** الذي يمثّل معرفة جميع آي القرآن الكريم باعتباره تفسيراً يستعين بالقرآن لتفسيره.

خصائص تفسير (الميزان)

أطلق المرحوم العلامة (قدّس سرّه) عبارة (**غُرر الآيات**) على الآيات القرآنية الرئيسة (أو الأساس) التي كان يعتبرها وسيلة دقيقة لحلّ الكثير من المُعضلات الموجودة في الآيات القرآنية الأخرى، إلى جانب اعتماده عليها قاعدةً صلبة لحلّ بعض الإشكالات الواردة في الأحاديث.

وتشكّل الآيات الصريحة (أو ظاهر المعارف التوحيدية) معيار معرفة

الآيات الأساس لجميع المعارف التي تمّ إدراجها في المحاور البحثية السبعة[1] في مقدّمة المجلّد الأوّل من التفسير القيّم الموسوم بـ(**الميزان**)؛ وذلك لأنّ جميع المسائل الإسلامية المطروحة في القرآن الكريم (بما فيها المسائل العقدية والأخلاقية وتلك المتعلّقة بالأحكام) تدور حول محور واحد هو توحيد الله سبحانه، وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه):

«فالآيات القرآنية، على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهية والحقائق الحقّة، تعتمد على حقيقة واحدة، هي الأصل، وتلك فروعه؛ وهي الأساس الذي بني عليه بنيان الدين، وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام، بأن يُعتقد أنه تعالى هو رب كل شيء لا رَبَّ غيرُه، ويسلَّم له من كل وجهة فيوفَى له حق ربوبيته، ولا يخشع في قلب ولا يخضع في عمل إلاّ له جل أمره. وهذا أصل يُرجع إليه، على إجماله، جميع تفاصيل المعاني القرآنية من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود إليها على ما بها من التفصيل بالتركيب»[2].

ومن خلال تحديد الآيات الأساس استناداً إلى المحور المذكور، كان العلامة يعتبر أنّ أيّ وَجه أو احتمال يتعلّق بالآية المُراد تفسيرها يتعارض مع (مبدأ) التوحيد هو وجهٌ أو احتمال باطل، وكلّ وَجه أو احتمال يكون أقرب إلى التوحيد كان موضع قبول العلامة (قدّس سرّه).

وبهذه الطريقة تمكّن العلامة الطباطبائي من تحليل العلاقة بين النظرة الشمولية والإيديولوجية، وتوصّل إلى أنّ كلّ نظرة شمولية تتعلّق

---

(1) المصدر نفسه، ص11.

(2) المصدر نفسه، ج10، ص139، وص534.

بإيديولوجية خاصّة، وذلك لأنّ الإيمان بماديّة كلّ ما هو موجود في العالم يؤدّي إلى تنظيم التقاليد الاجتماعية بشكل تُصاحبه اللذة والكمالات المحسوسة والمادية. فعبادة الأصنام مثلاً تستفحل لدى عابديها بحيث يكون هدفهم الوحيد هو إرضاء تلك الأصنام، بينما يؤدّي الإيمان بالله سبحانه واليوم الآخر إلى تنظيم المسائل بحيث يمكن معها ضمان السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة معاً.

إذاً فإنّ المذاهب المختلفة مؤثّرة في خصوص السنن المعمول بها في المجتمعات... فصُوَر الحياة الاجتماعية تختلف باختلاف الأصول العقديّة في حقيقة العالم[1]. ولمّا كانت الأصول التوحيدية هي بمثابة الآيات الرئيسة في القرآن الكريم، تطرّق الأستاذ المرحوم إلى المسالك الثلاثية في موضوع الأخلاق، عَبر إبطال نسبيّتها واستنكار نسبية القُبح والحسن، ورفْض كون الفضيلة والرذيلة لا تمتلكان أيّ أصول إنسانية، وأنّهما تابعتان للبيئة والتغييرات المختلفة؛ مؤكّداً تثبيت المبادئ والأصول الخاصة بالبنية التحتية للأخلاق. ويعتبر العلامة الطباطبائي أنّ أهمّ مسلك من بين تلك المسالك، وأبرزها، هو المسلك القائل إنّ السنن والتقاليد الأخلاقية ليست لأغراض الجاه والشهرة والشعبية والمَجد والدّعم الروحي، ولا لتجنّب الدخول إلى جهنّم والفوز بالجنة، بل هي من أجل لقاء الله سبحانه والتشرّف برؤية وجهه الكريم الذي يمُثّل عين التوحيد: «وأما الآن فإن ما يريد وجه ربه، ولا هَمّ له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له بثناء جميل، وذكر محمود، ولا الْتفاتَ له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، وإنما هَمُّه ربُّه، وزادُه ذلُّ عبوديَّته، ودليلُه حُبُّه»[2].

(1) المصدر نفسه، ج16، ص200 ـ 201.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص379.

ولأنّ العلامة (قدّس سرّه) كان يؤمن بأنّ التوحيد يُشكّل البنية التحتية لجميع المعارف مضافاً إلى الأخلاق وكذلك الأعمال الصالحة ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ * تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾[1]، فإنّه يُصرّح قائلاً:

«... إنّ المراد في الآية، على ما يعطيه السياق، هو أصل التوحيد الذي يتفرع عليه سائر الاعتقادات الحقّة، وتنمو عليه الأخلاق الزاكية وتنشأ منه الأعمال الصالحة»[2].

ولمّا كانت جميع الفيوض تتنزّل من الله سبحانه وتعالى استناداً إلى التوحيد، وأنّه ما مِن موجود مُستقلّ بنفسه ولا بغير الله تعالى، بل ولا يقتصر ضمن حدود الطبيعة، بل الواقع هو أنّ كلّ موجود يمتلك أصلاً غيبياً؛ فإنّ العلامة الطباطبائي يعتبر أنّ الآية الدالة على هذا المبدأ، وكذلك الآية الدالة على بقاء القرآن الكريم مُصاناً من أيّ تحريف هي من غُرر الآيات، بقوله: «...ومن غرر الآيات القرآنية المشتملة على حقائق جمّة في السورة قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[3]...»[4].

فاستناداً إلى الآية ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ فإنّ العلامة الطباطبائي لم يعتمد على كون مسألة إنزال الحديد[5]، وإنزال اللباس والريش[6]، وإنزال ثمانية أزواج من الأنعام[7]، وما شابهها ه؛ي من باب

(1) سورة إبراهيم: الآيتان 24 ـ 25.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص50.

(3) سورة الحِجر: الآية 21.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص98.

(5) سورة الحديد: الآية 25.

(6) سورة الأعراف: الآية 26.

(7) سورة الزّمر: الآية 6.

تفسير القرآن بالقرآن، بل كان كذلك يُفسّر، في ضوء ذلك، مسألة تنزيل الوحي، والملائكة، والقرآن، وكذلك مسألة الهداية الملكوتية التي هي من خصائص الإمامة ومميزاتها، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[1]، إلى جانب الإيمان بعلم الذرّ وأخذ الميثاق بوحدانية الله عزّ وجلّ، ومسألة أسبقية القضاء على القدر، وميثاق لوح المَحو والإثبات في اللوح المحفوظ، وبقيّة المسائل الدينية الأخرى. ولهذا اعتبر المرحوم العلامة بعض آيات سورة الرّعد كآيات باهرات ونورانية ـ مع أنّ كلّ آيات القرآن الكريم هي نور ـ وذلك بقوله:

«ومن الحقائق الباهرة المذكورة في هذه السورة ما يتضمنه قوله: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ (الرّعد: 17)، وقوله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرّعد: 28)، وقوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرّعد: 39)، وقوله: ﴿فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا﴾ (الرّعد: 42)»[2].

وذلك لأنّ الله عزّ وجلّ لا يمتلك الكمالات الوجودية وحسب، بل إنّ كلّ كمال وجودي إنّما هو ناشئ من ذاته المقدّسة سبحانه وتعالى، وكلّ كمال مختلط أو ممزوج بالتناهي والنّقص فهو مسلوب عن جلاله؛ فاللّه هو محلّ الكمالات الوجودية غير المحدودة، التي هي عين ذاته. وكلّ اسم يدلّ على واحد من تلك الكمالات وعلى سبيل ارتباط المخلوق بالخالق. ولهذا يعتبر العلامة المرحوم الطباطبائي الآية الشريفة: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[3] من غُرر الآيات القرآنية فيقول:

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 73.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج11، ص312.

(3) سورة الإسراء: الآية 110.

«والآية من غرر الآيات القرآنية تنير حقيقة ما يراه القرآن الكريم من توحيد الذات وتوحيد العبادة قبال ما يراه الوثنية من توحيد الذات وتشريك العبادة»[1].

وفي هذا السياق كذلك، وفي ما يتعلّق بالآية 8 من سورة طه، قوله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾، يقول الأستاذ العلامة: «ومن غرر الآيات في السورة قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾»[2]، ولمّا كانت الآية الشريفة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[3] تُبيّن، بوضوح لا لَبس فيه، موضوعَ توحيد الله سبحانه وتعالى (الذي يُعدّ أساس جميع المعارف القرآنية)، يقول المرحوم الأستاذ: «... فيها آية النور»[4] وإنَّ غبار الكثرة سيزول في يوم ظهور الوحدة الحقّة، وسيتّضح في ذلك اليوم أنّ كلّ الأمور تعود إلى الله عزّ وجلّ ـ وهو، في الواقع، يوم ظهور التوحيد الحقّ. ويُعلّق أستاذنا العلامة على الآية الشريفة: ﴿يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾[5] بقوله: «...وهي من غرر الآيات»[6].

وعندما سألنا العلامة الأستاذ: «ما هو السبب في اعتبار سورة (يس) قلب القران الكريم؟» أجاب (قدّس سرّه) قائلاً: «الطريف أنّني سألت هذا السؤال عَينَه لأستاذنا المرحوم آغا قاضي (العارف الشهير والعالم الربّاني المعروف) فأجابني بقوله: «بسبب آيتَين وردتا في آخر سورة

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص3، و 239.
(2) المصدر نفسه، ج14، ص129.
(3) سورة النور: الآية 35.
(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج15، ص84.
(5) سورة الانفطار: الآية 19.
(6) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص334.

(يس) وهما: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۞ فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾»».

ولذلك قال الأستاذ العلامة بشأن هاتيْن الآيتيْن: «ومن غرر الآيات فيها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ﴾»[1]، وكذلك الآية الشريفة: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾[2]، إذ يُعتبر الله عزّ وجلّ هو هدف الخلقة وتدبير شؤون قافلة سيّد الخلق محمّد (ص)، والآية ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[3] التي تُصوّر العلاقة أو الرابطة الضرورية بين العمل والعامل في يوم القيامة ـ من حيث بيانها للخطوط العامّة لرحلة المسافرين في هذا العالم وكذلك محور الثواب والعقاب ـ. فالعلامة الطباطبائي يعتبر كلّ تلك الآيات هي من غرر آيات القرآن الكريم ـ ويقول في ذلك: «ومن غرر الآيات فيها[أي في سورة النّجم] قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾»[4]. ففي آية ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾ إشارة صريحة وواضحة إلى أنّ جميع الأمور والتدابير، وإيجاد العلاقات والروابط بين الأشياء، وتربيتها وتطويرها، وغير ذلك؛ منوطة بالله سبحانه وحده دون غيره. وللتأكيد على هذه المسألة، يستطرد العلامة الأستاذ قائلاً: «والآية تثبت الربوبية المطلقة لله سبحانه...»[5]

ولمّا كانت الآية الشريفة: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾[6] تشير إلى مسألة

---

(1) المصدر نفسه، ج17، ص64.

(2) سورة النّجم: الآية 42.

(3) سورة النّجم: الآية 39.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص14.

(5) المصدر نفسه، ج19، ص26.

(6) سورة القمر: الآية 49.

التوحيد الربوبيّ والتنظيم الهندسيّ لجميع الظواهر، فهي برأي الأستاذ المرحوم واحدة من غُرر الآيات كذلك في القرآن الكريم. وفي ذلك يقول: «ومن غُرر آياتها ما في آخرها من آيات القدر»[1].

وكذلك الآيات السَّبعُ في آخر سورة الحشر، التي تشير إلى الترغيب للقاء الله عزّ وجلّ، من خلال ما تطرحه حول موضوع المراقبة والمحاسبة؛ مضافاً إلى بعض أسماء الله الحسنى الذي يُعدّ كلّ واحد منها تياراً مستقلاً للفيض، وتجليّاً بحدّ ذاته. كذلك اعتبرها العلامة من بين الآيات الأصيلة والأساس، وقال في شأنها: «ومن غرر الآيات فيها الآيات السّبع في آخرها...»[2]. ثمّ الآية الشريفة: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾[3] التي تتحدّث عن اقتصار الوجود الحقيقيّ على الله سبحانه وتعالى، وأنّ كلّ ما لا يحمل اسمه المقدّس فهو باطل؛ لاحتوائها على مضمون التوحيد الكامل، وهي ما اعتبرها العلامة الطباطبائي في عِداد الآيات الرئيسة، وقال عنها: «ومن غرر الآيات فيها قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾»[4].

والحاصل هو أنّ الله عزّ وجلّ هو مبدأ جميع الوجودات الخارجية في الوجود المحض، وبدون الوجود المحض لا يمكن لشيء أن يخرج إلى الوجود. أمّا مبدأ جميع الوجودات العلمية فهو معرفة ذلك الوجود المحض؛ إذ لا يمكن معرفة أيّ شيء بدون تلك المعرفة.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص61.
(2) المصدر نفسه، ج19، ص231.
(3) سورة الحجّ: الآية 62.
(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص220.

ومن هنا؛ فقد اعتبر العلامة الطباطبائي الآيات التوحيدية التي تبيّن صفات جمال الذات المقدّسة، وجلالها، ووحدتها ووحدة مبدأ الخلق، ووحدة الربّ والمدبّر، وكذلك وحدة المعبود من غُرر الآيات ومن المعارف الأساس في القرآن الكريم ـ التي تُمثّل مبدأ معرفة بقية الآيات بحيث لا يمكن فَهم أو إدراك أيّ آية بدون الاستناد إليها ـ لأنّ هذا الجزء من القرآن الكريم يتضمّن القواعد العامّة لمعرفته، ومن خلال فَهم تلك القواعد يتّضح مفهوم الآيات القرآنية الأخرى.

وهذا الأسلوب، أي فَهم الآيات القرآنية بواسطة الآيات الأساس والمعارف الرئيسة[1]، هو الأسلوب الذي سار عليه الأئمّة الأطهار (ع)؛ وهو ما أشار إليه المرحوم الأستاذ بقوله: «ولو لم يَنْسَ السابقون هذا الأسلوب الرائد، واستمروا على نهجه، لانكشفت لنا الكثير من الأسرار القرآنية[2]. إنّ هذا الأسلوب المتميّز[3] هو ما يُطلَق عليه تفسير القرآن بالقرآن وهذا خارج عن نطاق المعاجم والفهارس».

ويُعتبر هذا الأسلوب أوضح مصداق للآية الشريفة: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[4]، وهو ما تمّ بيانه بشكل قياس استثنائيّ، ما يعني أنّه لا وجود إطلاقاً لأيّ اختلاف في أيّ جزء من القرآن الكريم.

ولا يقتصر معنى هذه الجملة على بيان العقد السلبيّ للقضية، وهو أنّه لا وجود لأيّ اختلاف بين معاني القرآن الكريم؛ بل المُراد بذلك هو

(1) المصدر نفسه، ج1، ص1210.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص71.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص64.
(4) سورة النساء: الآية 82.

بيان عقدها الإيجابيّ، بمعنى أنّ جميع المفاهيم القرآنية منسجمة ومتناسقة بعضها مع بعضها الآخر، ويستند كلّ واحد من تلك المفاهيم إلى غيره، وكلّ آية من الآيات القرآنية صادقة في مضمونها ومُصدّقة لمضمون الآية الأخرى ـ إن بشكل مباشر أو غير مباشر ـ وقال أمير المؤمنين (ع) ـ وهو القرآن الناطق ـ مُشيراً إلى الآية المذكورة: «**وَذَكَرَ أَنَّ الكِتَابَ يُصَدِّقُ بعضُهُ بَعْضاً، وَأَنَّهُ لاَ اخْتِلافَ فِيهِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾، وَإِنَّ القُرآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ**»[1].

وهكذا؛ فإنّ جميع آيات القرآن الكريم تتوافق بعضها مع بعضها الآخر ولذلك فهو يتراوح بين متشابِهِ من الآيات ومثانيها. وفي هذا يقول المرحوم الطباطبائي:

«وسميت الآيات القرآنية مثاني لأن بعضها يوضح حال بعض، ويَلوي وينعطف عليه كما يشعر به، قوله: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾[2]، حيث جمع بين كون الكتاب متشابها يشبه بعض آياته بعضا وبين كون آياته مثاني. وفي كلام النبي (ص)، في صفة القرآن: «**يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضا**»[3]. وعن علي (ع)، فيه: «**يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلى بَعْض...**»[4].

ولا شكّ في أنّ فَصل كلّ آية عن بقيّة الآيات، وعدم الالتفات إليها عند تفسير الآية المطلوبة، وتفريقها، وعزلها، والإحجام عن الاستمداد

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، ص61.

(2) سورة الزّمر: الآية 23.

(3) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص284، الباب 34: البدع والرأي والمقاييس.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص202.

بالآيات الأخرى، كدليل أو تأكيد أو شاهد على الآية المُراد تفسيرها، إنّما هو نوع من الفُرقة والتفريق بين آيات القرآن الكريم المنسجمة والمتّحدة بعضها مع بعضها الآخر؛ وما نتيجة هذا التقطيع والتجزيء وبعثرة أجزاء كلام الله إلّا ما ذكره القرآن الكريم عينه على لسان أعداءه الذين يتمنّون أن يتعرّض القرآن لمثل ذلك: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ * ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾[1].

فرغم تصريح الروايات بأنّ المقصود بـ﴿عِضِينَ﴾ هو أولئك الذين فرّقوا القرآن وجزّأوا وحدته ـ فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه الآخر ـ ونسبوا إليه من الشبهات والإشكالات ما لا يستحقّه، كقولهم مثلاً: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[2] أو: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[3]، وغير ذلك، فإنّ عزل كلّ آية من الآيات، وفصلها عن غيرها، يُعدّ بحدّ ذاته نوعاً من التعضية والتفرقة كذلك[4].

فالآية التي تستند إلى آية أخرى لا يمكن تفسيرها بمعزل عن مفاهيم بقيّة الآيات. وبالنظر إلى المبدأ المذكور، وهو استناد الفروع إلى الأصول والجذور الأصيلة المتمثّلة في شجرة طوبى، فإنّ القرآن الكريم هو عبارة عن الآيات الرئيسة والمعارف التوحيدية.

أسلوب العلامة في التعليم والنّقد والتحليل

وفي الختام، نشير إلى بعض سجايا ذلك الحكيم المتألّه والمُفسّر

(1) سورة الحجر، الآيتان 90 ـ 91.

(2) سورة المائدة: الآية 110.

(3) سورة الأنعام: الآية 25.

(4) العُضْوُ والعِضْوُ: كلّ عظم وافر بلَحْمه، وجمعهما أعْضَاءٌ؛ و(عَضّى) الذبيحة: قطّعها أعضاء؛ و(عَضّى) الشيءَ: وَزّعَهُ وفرّقه قال: «ولَيْسَ دِينُ الله بالمُعَضّى»؛ و(العَضِة): القطعة والفرقة؛ وفي التنزيل ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [المترجم]

النحرير، وصفاته لكي يتّخذها أهل البحث وأصحاب التأليف أسوة لهم:

1 ـ لم يَعمد المرحوم العلامة (قدّس سرّه) إطلاقاً إلى ذكر اسم مَن يريد نَقده أو تحليل وجهة نظره صراحة لا في كتبه عموماً ولا في تفسير (**الميزان**) خصوصاً؛ بل غالباً ما كان يركّز على تحليل الآراء ونَقد المبادئ والأفكار بدون ذِكر الأسماء. وكان يقول: «إنّ الأفكار لا أصحابها هي التي تتصارع وتتفاعل فيما بينها.» أمّا محور نَقده ومَدحه كان قوله (قدّس سرّه): «انظر إلى ما قال ولا تنظر إلى مَن قال».

2 ـ كان (ره) يحترم صاحب الرّأي أو النظريّة عندما كان ينتقدهما، ولا يُقلّل من أهمية العلماء أو المثقّفين ومنزلتهم، ولم يستخدم يوماً تعبيراً أو كلاماً جارحاً، ولم يقدح في علمهم أو معرفتهم إلّا إذا اقتضت الضرورة ذلك؛ وهذا من باب (**رُدُّوا الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ جَاءَ، فَإِنَّ الشَّرَّ لاَ يَدْفَعُهُ إِلاَّ الشَّرَّ!**)[1].

3 ـ ورغم أنّ الأستاذ الفقيد لم يكن يركّز على الكثير من المسائل والأمور العادية، إلاّ أنّه كان لامعاً في المسائل العقلية بشكل عام، والبحوث التفسيرية بشكل خاصّ؛ وهذا ما يُدعى بالانصراف الممدوح، لا النسيان المذموم. ويدلّ ذلك على اختلاط القرآن الكريم بدَمه ولَحمه، وخلال فترة مرضه الذي تُوفّي فيه، نسيَ العلامة (رحمه الله) أسماء الكثير من الأشخاص، لكنّه لم يَنْسَ الأذكار ولا الأدعية، ما يشير إلى استقرار إيمانه وثبات عقيدته.

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، من كلمات أمير المؤمنين (ع) القصار، ص314.

4 ـ وخلال تدريسه لعلم الحديث الشريف، كان العلامة الطباطبائي يركّز على ذِكر أسماء الرواة مهما كانت طبقتهم ضعيفة. وعند قراءته لنصّ الحديث، كان يشير إلى سندَه بوضوح لإحياء ذكر العلماء الكبار والمحدّثين. وكان (رحمه الله) يُراعي حرمة الرواة وهيبتهم عند إشارته مثلاً إلى ضعف سندهم. أمّا خصاله وسجاياه الأخرى، فيمكن الحصول عليها ممّا كُتِب عنه من المقالات والكتب.

5 ـ كانت سلسلة دروس سماحة الأستاذ العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) الكلاسيكية تبدأ بعلم المنطق ثمّ الفلسفة والعرفان، ثمّ يختم ذلك كلّه بالقرآن والحديث الذي هو تراث سيّد المرسلين (ص).

لا شكّ في أنّ رحيله يشبه حياته الطيبة المثمرة، إذ دفع عجلة العلم في العالم إلى الأمام؛ لكنّه ما يفتأ يُذكّرنا بالقول المأثور: «**ذَهَبَ المتذكّرون وبقيَ الناسون أو المتناسون!**

رؤية العلامة الطباطبائي إلى القرآن

الشيخ هاشم زاده هريسي

تتميّز شخصيّة العلامة والعارف السالك الطباطبائي، وأفكاره، وآراءه العلمية والفلسفية، وأسلوبه، وسلوكه الأخلاقيّ والعمليّ وخصائصه الروحية والمعنوية؛ بأبعاد متعدّدة يتطلّب تصوير كلّ جانب منها جهود الكثير من العلماء والكتّاب والمتحدّثين من ذوي البأس الشديد. لكن، تخليداً لذكرى العلامة الطباطبائي، فإنّنا نقدّم ههنا مقالة موجزة نتناول فيها آراء العلامة القرآنية، وهي ليست سوى واحدة من مئات المقالات التي تستحقّها هذه الشخصية الفذّة.

يمكننا تقسيم الآراء والتصوّرات القرآنية للعلامة الراحل إلى قسمَيْن اثنيْن؛ بشكل عامّ: قسم يشتمل على الإلهامات والمعارف والحقائق التي تعلّمها واستنبطها من القرآن الكريم وآياته. بمعنى آخر، نتناول كيفية فهم العلامة وإدراكه للقرآن الكريم وكيفية تفسيره له، والتغيير الذي أوجده في تفسير القرآن الكريم عموماً؛ ثمّ الأسرار التي اكتشفها من باطن القرآن الكريم. وأخيراً، الحقائق والمسائل الجديدة التي استخرجها من القرآن الكريم.

أمّا القسم الثاني فيتضمّن آراء الأستاذ العلامة ومعارفه الشخصية حول كتاب الله؛ أي الزاوية التي ينظر العلامة من خلالها إلى القرآن الكريم، ثمّ نَقل كلّ ذلك إلينا نحن.

ويحوي القسم الأوّل مسائل غاية في الأهميّة لم يتوانَ العلامة عن إيرادها في تفسيره الموسوم بـ(**الميزان**). لكن، بسبب حجم الموضوع الهائل، سنتحاشى الحديث عن هذا الجزء لضآلة الفرصة الممنوحة لنا هنا. وعوضاً عن ذلك، سنحاول التطرّق إلى القسم الثاني الذي يشمل نظرة العلامة إلى القرآن الكريم وكيفية نَقله لتلك النظرة إلى الآخرين. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ العلامة الطباطبائي قد اكتسب كلّ آراءه وتصوّراتها ومعارفه تلك من القرآن عينه، أي أنّه عرَف القرآن بالقرآن.

المبادئ القرآنية العامة للطباطبائي

من خلال دراستنا لكلّ ما كتبه العلامة الطباطبائي، واستعراض مُجمَل آراءه وتصوّراته حول القرآن الكريم؛ باستطاعتنا القول إنّ المبدأ العامّ للآراء والمعارف القرآنية الخاصّة بتلك الشخصية العظيمة يتمثّل في ما يلي:

1 ـ الوحي المطلق وكتاب الله تعالى.

2 ـ شموله لبرنامج الحياة الإنسانية بكلّ أبعادها.

3 ـ سَند نبوّة الرسول الأعظم (ص) ودليل حقّانيّته.

4 ـ الهداية.

5 ـ العالمية والشمولية.

6 ـ الخلود والبقاء.

7 ـ العلم والحكمة.

8 ـ الوضوح والبيان.

والآن سنقوم بشرح وإيضاح كلّ فقرة من الفقرات المذكورة بإيجاز.

1) الوَحي المطلق

يؤمن جميع المسلمين بأنّ القرآن الكريم ليس نتاجاً أدبيّاً بشريّاً، ولا يستمدّ حياته وطاقته من عالم المادة والطبيعة؛ بل هو كتاب مُرسَل من عالم الغيب وما وراء الطبيعة. إنّه حَبل ممدود من خالق الكون إلى عالم الخلقة والطبيعة للرّبط بين عالمَيْ المادة والمعنى. إنّه كتاب سماويّ لم تتدخّل أيدٍ بشرية في تأليفه ولا في تنزيله.

وللعلامة في هذا الشأن نظريات واضحة وآراء جليّة، إذ أفرد لهذا الموضوع فصلاً مستقلاً في كتابه المسمّى (**القرآن في الإسلام**)، كتب فيه بحثاً شيّقاً ودراسة شاملة وجامعة. ومن بعض ما ذكره العلامة في ذلك قوله:

«تحدّث القرآن الكريم عن الوحي ومُنزل الوحي أكثر من غيره من الكتب السماوية المقدسة، كالتوراة والإنجيل، وحتى نجد فيه آيات تتحدث عن كيفية الوحي نفسه»[1].

وفي تفسيره القيّم (**الميزان**)، تحدّث في مواضع عدّة عن الوَحي، مُشيراً إلى أنّ القرآن الكريم هو وَحي مُطلق لفظاً ومعنىً. وفي ما يلي نورد مثالَيْن لِما قاله الأستاذ الطباطبائي:

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، الفصل الثالث، ص104.

«وأما قول من قال: إنّ الباء للمصاحبة والمعنى: نزل معه الروح، فلا يُلتفت إليه لأنّ العناية في المقام بنزول القرآن لا بنزول الروح مع القرآن. والضمير... للقرآن، بما أنّه كلام مؤلّف من ألفاظ لها معانيها الحقّة، فإنّ ألفاظ القرآن نازلة من عنده تعالى كما إنّ معانيها نازلة من عنده، على ما هو ظاهرُ قَولِه... فلا يُعبؤ بقول من قال: إنّ الذي نزل به الروح الأمين إنّما هو معاني القرآن الكريم ثم النبي (ص) كان يعبّر عنها بما يطابقها ويحكيها من الألفاظ بلسان عربي. وأسخف منه قول من قال: إنّ القرآن بلفظه ومعناه من منشآت النبي (ص) ألقته مرتبة من نفسه الشريفة تسمّى الروح الأمين إلى مرتبة منها تسمى القلب»[1].

وفي موضع آخر قال العلامة الطباطبائي:

«إنّ الوحي من الغيب، فالنبي ينال الغيب كما يناله الرسول هذا. وأما الملائكة، فما يحملونه من الوحي السماوي، قبل نزوله، وكذا ما يشاهدونه من عالم الملكوت، شهادة بالنسبة إليهم، وإن كان غيباً بالنسبة إلينا. وإنّ الوحي الإلهي محفوظ من لدن صدوره من مصدر الوحي إلى بلوغه الناس، مصون في طريق نزوله إلى أن يصل إلى من قصد نزوله عليه. وأما مصونيته، حين أخْذِ الرّسولِ إيّاه وتلقّيه من مَلَكِ الوحي، بحيث يعرفه ولا يغلط في أخذه، ومصونيته في حفظه بحيث يعيه كما أُوحي إليه من غير أن ينساه أو يغيّره أو يبدّله، ومصونيته في تبليغه إلى الناس من تصرف الشيطان فيه. ويتفرع على هذا البيان أنّ الرسول مُؤَيَّد بالعصمة في أخذ الوحي من ربّه وفي حفظه وفي تبليغه إلى الناس، مصون من الخطأ في الجهات الثلاث جميعاً»[2].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج15، ص317.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص57.

وهنا تتّضح حقائق القرآن الكريم وتعاليمه، لتتّخذ موثوقية أكبر وقيمة أسمى، ولا يجد الإنسان مَعيناً أصفى من مَعين القرآن ولا أحلى من مائه، مَعيناً لم يكتشفه بَشر وماءً لم تُجره يديْه.

2) شموله لبرنامج الحياة الإنسانية

لا شكّ في أنّ الإنسان يحتاج إلى برنامج يشمل حياته بجميع أبعادها، ويدير شؤونه المادية والمعنوية على السّواء؛ وهذا مبدأ لا بدّ منه إلّا أنّ كلّ أمّة تحاول وضع برامج تتضمّن شؤون حياتها الفردية والاجتماعية، وهي برامج يقوم بوضعها علماء تلك الأمّة وأُولوا الألباب فيها. ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي؛ فإنّ أفضل وأكمل برنامج حياتيّ، يمكن أن يتّبعه البشر جميعاً، هو برنامج الإسلام الذي تكفّل بوَضع أكمل وأوسع برنامج للبشريّة جمعاء؛ لأنّه يضمّ جميع جوانب حياتها العقدية والحكومية، والحقوقية، والاقتصادية، والأخلاقية.

وقد وردت مبادئ هذا البرنامج في القرآن الكريم عينه، وهو الكتاب الذي يشتمل على كلّ برنامج الحياة الإنسانية؛ فالبرامج والقوانين الإسلامية مُستوحاة من القرآن الكريم ويمكن تطبيقها على كلّ ما يجري في تلك الحياة أوّلاً بأوّل، وأحكامها مستنبطة من المبادئ المذكورة. ويصوّر العلامة هذه الحقيقة بقوله: «الدين الإسلامي، الذي يشتمل على أتمّ المناهج للحياة الإنسانية، ويحتوي على ما يسوق البشر إلى السعادة والرّفاه؛ عُرفت أُسسه وتشريعاته من طريق القرآن الكريم، وهو ينبوعه الأوّل ومعينه الذي يترشح منه»[1].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، الفصل الأوّل، ص3.

مضافاً إلى هذا، فإنّ البرامج التي وضعها القرآن الكريم من أجل سلامة الإنسان وتحقيق سعادته، تختلف، من حيث المبادئ، عن البرامج التي يضعها الإنسان نفسه، أسلوباً ومضموناً؛ فضلاً عن أنّها تختلف معها في نقطتيْن رئيستيْنِ، هما:

أ ـ يَعتبر الدين الإسلامي الإنسان مخلوقاً خالداً، من خلال برامجه الخاصة بحياته وسعادته، ويرى أنّ حياة الإنسان تبدأ من هذا العالم وتستمرّ حتى العالم الآخر، وأنّ الجزء الحياتي المتعلق بهذا العالم هو جزء بسيط ويسير مقارنة بحياته في العالم الآخر. ولا يقتصر البرنامج الإسلامي على عالم الطبيعة وحسب، بل تمّ تنظيم برامجه لتتواءم مع الحياة الخالدة؛ إذ تحتلّ الحياة في الآخرة الصدارة والأولوية، وتتميّز بالأصالة (بسبب خلودها)؛ في الوقت الذي يعتبر فيه المُقنّنون من البشر الإنسانَ موجوداً مادياً محدوداً وفانياً، وأنّه مجرّد وسيلة إنتاجية كباقي الوسائل الأخرى، لذلك فإنّ البرامج التي يقومون بوضعها له ـ وهي برامج تشبه برامج حياة الحيوان ـ لا تتعدّى الإطار المذكور.

ب ـ إنّ البرامج التي يقدّمها الدين الإسلامي، من أجل سعادة البشر ورفاههم، هي في الواقع تعاليم وتوصيات وضعها خالق الأجسام والأرواح، العالِم بكلّ احتياجات الإنسان، الجسدية والمعنوية. ومن هنا؛ فإنّه لا شكّ في كمال مثل هذا البرنامج وانسجامه مع الاحتياجات الفطرية للإنسان، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم كذلك، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[1]،

---

(1) سورة الإسراء: الآية 9.

وقوله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾[2].

3) كتاب الهداية

لقد جاء القرآن الكريم لتربية الإنسان وإيصاله إلى شواطئ الكمال الإنساني، ثمّ هدايته إلى الكمال المطلق. فالقرآن إذاً هو كتاب هداية وقيادة للإنسان نحو قمم المعنويات. أمّا هدفه الأخير، فيتمثّل في ضمان عزّة البشرية وسعادتها في العالَمَيْن، الدنيا والآخرة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الكلمات، مثل (الناس) و(أُناس) و(الإنسان) و(بَني آدم) و(بَشَرٌ)، وردت في القرآن الكريم حوالى (390) مرّة، بينما وردت كلمة (هداية) مع مشتقاتها (310) مرّات. وهكذا؛ فإنّه قلّما ذُكرت كلمات في القرآن الكريم بهذا الكمّ الهائل ـ في ما عدا لفظ الجلالة «الله» ـ إلى جانب المئات من الضمائر وأسماء الإشارة الخاصة بالإنسان. وفي ما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

أ ـ تناولت أوّل سورة في القرآن الكريم، (سورة الفاتحة)، موضوع الصراط المستقيم، والهداية، ونجاة الإنسان من الضلالة وهدايته إلى صراط مَن أنعم الله تعالى عليهم: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[3].

---

(1) سورة النحل: الآية 89.

(2) سورة الروم: الآية 30.

(3) سورة الفاتحة: الآية 6.

ب ـ إبتدأت السورة الثانية من القرآن الكريم كذلك بموضوع الهداية، وذلك في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1].

ت ـ وفي السورة ذاتها، (سورة البقرة)، أشار القرآن الكريم إلى أنّ الهدف من نزوله هو هداية البشرية، وذلك في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[3].

ث ـ أشارت آيات أخرى من القرآن الكريم إلى سبب نزوله، وإلى الكتب السماوية الأخرى مِن قَبله، وكذلك إلى نزول الآيات الإلهية، والهدف من بعث الأنبياء وإرسال الرّسل (عليهم السّلام)؛ وهو تعليم الإنسان وتربيته على أحسن وجه: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾[4].

وفي تعليقه على أنّ القرآن الكريم هو كتاب الهداية والإنسانية، يقول العلامة الكبير: «والقرآن هدى لهم ونعم الهدى، وأما الخاصة... فالقرآن بينات وشواهد من الهدى والفرقان في حقهم[5]».

وللقرآن الكريم أسلوبان اثنان لهداية البشرية: (1) الإرشاد

(1) سورة البقرة: الآية 2.

(2) سورة آل عمران: الآية 138.

(3) سورة الأعراف: الآية 203.

(4) سورة البقرة: الآية 151.

(5) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص23.

والنصيحة؛ (2) الاستدلال والبراهين. وقد سعى القرآن الكريم، منذ بداية نزوله، إلى دعوة الناس للهداية، عَبر الموعظة والإرشاد، مستعيناً بالأدلة، والبراهين، والاستدلالات لإقناع الخواصّ والعلماء بالذات. ويُذكَر أنّ العلامة الطباطبائي قام بتصنيف آيات القرآن الكريم، في مقدمّة تفسير الميزان، على النّحو التالي: المعارف المتعلقة بأسماء الله سبحانه وصفاته؛ المعارف المتعلقة بأفعاله تعالى؛ المعارف المتعلقة بالوسائط الواقعة بينه وبين الإنسان؛ المعارف المتعلقة بالإنسان قبل الدنيا؛ المعارف المتعلقة بالإنسان في الدنيا؛ المعارف المتعلقة بالإنسان بعد الدنيا؛ المعارف المتعلقة بالأخلاق الإنسانية[1].

ويبدو أنّ التصنيف الذي وضعه الأستاذ الطباطبائي يشير إلى أنّ ما نسبته (4\7) من آي القرآن الكريم يتعلّق بالإنسان وشؤونه المختلفة، مضافاً إلى حظوته بنصيب في النسبة المتبقية التي هي (2\4). وهكذا، ومن وجهة نظر العلامة، فإنّ القرآن، بمجمله، يُمثّل كتاباً لهداية البشرية.

4) سَند النبوّة

إذا ادّعى شخص ما أنّه مأمور من قِبل جهة محترمة ومهمّة بإنجاز عمل ما، فهل يمكنه إثبات ما يدّعيه والتأكيد عليه بدون أن يأتي بما يؤيّد قوله من القرائن والشواهد والأدلّة؟ وهل يمكنه انتزاع اعتراف الآخرين بمهمّته تلك بدون أن يُضطرّ إلى تقديم القرائن، والشواهد، والأدلّة المطلوبة؟

ولو قبلنا كلام ذلك الشخص على أنّه مجرّد ادّعاء؛ فإنّ ذلك

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص13.

سيشجّع دعاة النبوّة الكذابين، ما سيتسبّب في حدوث كارثة لا تُحمَد عُقباها. لذلك؛ لا بدّ لمَن يدّعي النبوّة من أن يأتي بأدلة وبراهين تكون مُعجزة أو آيات أخرى من نوع آخر، لإتمام حجّته على الناس. وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

وتُمثّل ضرورة تقديم الأنبياء والرّسل للأدلة والبراهين ـ التي تكون أحياناً بشكل آيات بيّنات ـ مبدأً عقليّاً مسلّماً به. وقد جاء الرّسول (ص) بالكثير من الآيات البيّنات والمعجزات الظاهرات من أجل إثبات حقّانيّته؛ وكان أبلَغَها القرآنُ الكريم، الذي يُعدّ أعظم وأروع مُعجزة للنبيّ (ص)، وكتابًا استثنائيًّا عجز البشر أجمعون عن الإتيان بمثله عَبر العصور، مع كلّ ما بلغه من التقدّم والرّقي.

والقرآن الكريم يُعتبر مُعجزة من أيّ جهة نظرنا إليه، فهو بحقّ يُمثّل سند نبوّة رسول الله (ص)، ودليلاً على حقّانيّته، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم عينه: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[2] وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[3] وقال سبحانه: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾[4].

في الآيات المذكورة، نلاحظ أنّ القرآن الكريم يحاول المضيّ في

---

(1) سورة الحديد: الآية 25.

(2) سورة الإسراء: الآية 88.

(3) سورة هود: الآية 13.

(4) سورة يونس: الآية 38.

دَعم رسالته بالمنطق والدليل، مُعلناً ومُتحدّياً جميع البشر بقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1] وإذا لم تتمكّنوا من فعل ذلك: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾[2] لكنّ أحداً ـ لا مِن الجنّ ولا من الإنس ـ تجرّأ على قبول هذا التحدّي. وظلّ القرآن الكريم يحتلّ ميدان القتال وحده، لا مُضارع له؛ وظلّ سنداً يؤكّد نبوّة الرسول (ص) ومُعجزة لا يعتريها القِدَم.

5) العالمية والشمولية

قد يظنّ بعض أنّ القرآن الكريم يخصّ فئة أو جماعة مُعيّنة، مثل سكّان الحجاز، بسببِ نزوله في مكّة بالتحديد (أو يخصّ الشعوب العربية، لأنّ لغته هي العربية، أو أنّ تعاليمه وقوانينه لا تشمل سوى المسلمين). لكنّ ذلك كلّه محض افتراء، وخطأ كبير؛ فالقرآن الكريم ليس كتاباً خاصّاً بمدينة مُعيّنة، ولا بموقع جغرافيّ مُحدّد من هذا العالم، ولا بشَعب أو أمّة دون أخرى؛ بل هو كتاب نزل لجميع أبناء البشر في كلّ بقعة من هذا العالم الشاسع، ولا يقتصر على مكان مُحدّد أو زمان ثابت.

فموضوع القرآن ومُخاطَبه هو الإنسان أيّاً كانت قوميّته، ومهما كانت لغته أو لهجته، ومهما اختلف لونه أو مذهبه أو إثنيّته أو مكانه ومنطقته. إنّ القرآن الكريم يدعونا جميعاً إلى عبادة الله تعالى، وتقواه، وإلى العمل الصالح، والإنسانية، والحقيقة؛ ومَن يؤمن بذلك فهو مسلم. أمّا الذين يفضّلون العناد ويسلكون طريق اللجاجة فهم كُفّار.

---

(1) سورة يونس: الآية 38.

(2) سورة هود: الآية 13.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾[1]؛ وقد علّق العلامة الطباطبائي على هذه الحقيقة بقوله: «لا يختصّ القرآن الكريم، في موضوعاته، بأُمّة من الأمم (كالأمة العربية مثلاً)، كما لا يختصّ بطائفة من الطوائف (كالمسلمين)، بل يوجه خطابه إلى غير المسلمين كما يتكلم مع المسلمين»[2].

لكنّ القرآن الكريم لا يهدف، من خلال تقديمه لأطروحة الشمولية والعالمية، ومبدأ المساواة بين أبناء البشر جميعاً؛ إلى طَمس هويّة أمّة أو شعب اكتسبتها تلك الأمم والشعوب بالفطرة، بل يريد إصلاح تلك الهوية ومنعها من السقوط في هاوية الإفراط والتفريط.

وهذا يعني أنّه لا ينبغي للإنسان أن يمنح القومية والشعوبية قدراً أكبر من حجمها، في مقابل الله سبحانه والإسلام والقيم المعنوية، ولا ينبغي أن يقلّل من قيمة المعايير الإنسانية والدينية الأصيلة، ويقدّمها قرباناً على مذبح التعصّب القومي والعرقيّ؛ لأنّ ذلك سيعني موت المبادئ والقيَم، وجرّ العالم إلى حافّة الانحطاط المعنويّ والأخلاقي والاجتماعي، فيسود القتل والدّمار لأتفه الأسباب. فلا بدّ من تصنيف الهوية القومية والشعوبية على أنّها شيء ثانويّ ضمن إطار الإسلام والتقوى والمعنويّات.

وينبغي للإنسان المسلم أن يعتبر نفسه مسلماً بالدرجة الأولى. ثمّ يجب على الناس، سواء أكانوا أتراكاً أم فرساً أم عرباً، اعتبار إسلامية

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، الفصل الثاني، ص23.

الفرد أوّلاً، ثمّ ملاحظة لغته، وعنصره، وبلده، ومسقط رأسه. وفي هذه الحالة؛ ستتّخذ الهوية القومية صبغة دينية، وتكتسب المشروعية والقدسية تحت لواء الإسلام وأصالته وسيادته. ويتمّ تعديلها، والسيطرة عليها، والحيلولة دون تحوّلها إلى عامل للطغيان والهدم وكلّ ما لا يمتّ للإسلام بصِلة؛ لتصير عاملاً للانسجام بين المجتمعات، ودافعاً لتقدّمها وتنافسها الإسلامي الشريف.

وهكذا، فإنّ مَنح القومية والشعوبية الأصالة في مقابل الإسلام والإيمان، يُمثّل غلوّاً وإفراطاً، وهو أمر غير مقبول. وإذا تناست أمّة ما هويّتها الأصيلة وخلفيّتها الثقافية والتاريخية، فهذا يعني، من وجهة نظر الإسلام، إفراطاً وتفريطاً غير محمودَينِ. ولا شكّ في أنّ تلك الأمة ستتحوّل إلى مجموعة من الأطفال المشرّدين الذين سيمضون بقية حياتهم حَيَارى لا حضارة أو ثقافة تربطهم، ولا أصالة أو خلفية تشير إلى مكانتهم؛ فلن يكون لها أيّ مكان بين الأمم الأخرى.

6) الخلود والبقاء

نزل القرآن الكريم في عصر مُعيّن وزمن مُحدّد، ونزلت بعض آياته لتصف حادثة خاصة أو شخصيّات بعينها. ومثل تلك الحوادث والشخصيّات لم تعُد موجودة. وقد يظنّ بعضٌ أنّ زمن القرآن الكريم، أو بعض آياته، قد ولّى، كما هي الحال مع الكتب السماوية الأخرى التي نزلت في زمان ما خاصّ بها، ثمّ نُسِخَت بنزول الكتب السماوية الأخرى التي تَلتها، وأنّ القرآن كان مقتصراً بزمن مُعيّن ولم يَعُد كذلك الآن. إنّ هذا التفكير خاطئ وغير منطقيّ، فالقرآن الكريم هو كتاب خالد وباقٍ، وهو برنامج موضوع للحياة الفطرية للبشر جميعاً، وهو كتاب أُنزِلَ

لجميع الناس في كلّ وقت وزمان ولم يتغيّر هذا الأمر منذ نزوله. والقرآن الكريم كتاب يهتمّ بشؤون الناس وأمورهم في كلّ عصر وزمان مستقبليّ وسيظلّ كذلك إلى يوم القيامة. ولمّا كان كتاباً عالميّاً شاملاً فهو كذلك خالد وباق إلى ما لا نهاية وللأسباب والأدلّة التالية:

أ ـ إنّ تعاليم القرآن الكريم ومفاهيمه هي تعاليم ومفاهيم حقّة، وحقائقه ثابتة وباقية، وهي لا تهرم ولا تشيخ مهما مضى من الوقت ويمضي. فالقرآن الكريم يتألّف، بشكل عامّ، من خمسة مبادئ رئيسة لا تتغيّر إطلاقاً، هي: (1) العقائد: وتشمل التوحيد، والمعاد، والعدل، والنبوّة، وقيادة المجتمع؛ (2) الأخلاقيّات: ونعني بذلك العدالة، والصّدق، والبرّ، والإيثار، والمحبّة، والإنسانية، وغيرها؛ (3) القوانين والتكاليف الفردية والاجتماعية والعبادية: عبادة الله، وتجنّب أكل أموال الناس بغير حقّ، وتحريم الخمر، وعدم الانغماس في الملذّات المحرّمة وغير ذلك؛ (4) تاريخ الأمم والأقوام السالفة، وسيرة الشخصيّات الصالحة والطالحة (للعبرة وأخذ الدروس)؛ (5) السنن الثابتة والنواميس الخالدة الخاصة بالخلقة: سيادة المستضعفين على الأرض، وتمكينهم فيها، وسقوط رموز التسلّط والاستكبار بشكل نهائيّ، ومحو كلّ الآثار السيئة للآثام والذنوب.

أيّ أمر من هذه الأمور التي ذكرناها يمكن أن يتغيّر ويُنسَخ مع مرور الوقت وانقضاء الزمان؟! هل يستطيع الزّمن التأثير على أيّ من تلك الأمور؟ إنّها حقائق قائمة وموجودة وثابتة لا يمكن تجاهلها ولا يستطيع الزّمن أن يغيّرها أو يتسبّب في شيخوختها إطلاقاً.

ب ـ مع أنّ بعض الآيات تشير إلى شأن نزولها، أنّها نزلت مثلاً في شأن حَدث ما أو في حقّ أشخاص مُعيّنين؛ فإنه يوجد قانون وقاعدة يقولان: إنّ الآيات لا تخصّ شأناً مُحدّداً بل هي مَثل وتطبيق؛ بمعنى أنّه إذا كانت آية ما قد نزلت بشأن حَدث ما أو شَخص ما، فإنّ ذلك لا يعني أنّ حكم تلك الآية يقتصر على الحَدث أو الشخص المذكورَيْنِ فحسب. فالحَدث المذكور أو الشخص المَعنيّ في الآية كان سبباً لنزولها وصدور الحكم أو القاعدة العامّة، وليست الآية ذات خصوصية بذلك الحدث أو الشخص. وعلى هذا فإنّ جميع آي القرآن الكريم التي نزلت بشأن أحداث أو أشخاص مُعيّنين، هي آيات شاملة لكلّ الأحداث، وتطبَّق على كلّ الأشخاص، وتتعلّق بكلّ زمان ومكان إلى يوم القيامة.

على سبيل المثال، فإنّ الآية الشريفة التي تقول: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾[1] تعني كُسِرت وشُلّت يَد كلّ الذين يشبهون أبا لهب (عَمّ النبيّ ـ (ص)) في سلوكه وتصرّفاته، وجميع الطغاة والظالمين من أمثاله؛ سواء أكانوا أفراداً أم حكومات.

وبهذا المعنى العامّ والشامل؛ فإنّ هذه الآية لا يمكن أن تُنسَخ. أو عندما تشير بعض الآيات إلى المصير الكارثيّ والعار اللّذيْن لحقا ببعض الأمم والأقوام المُعاندة والظالمة على مرّ التاريخ، فإنّ ذلك يعني أنّ أيّ أمّة أو قوم أو حكومة، في كلّ مكان وزمان وعصر وأوان، تطغى وتمارس الظلم وتعيث الفساد، فإنّ مصيرها سيكون مشابهاً لذلك الذي لحق بالأقوام التي سبقتها.

---

(1) سورة المسد: الآية 1.

ت ـ إنّ الكتب السماوية للأديان السالفة إنّما نزلت لزَمن مُعيّن، وهذا واضح منذ بداية نزولها؛ ثمّ تمّ نسخها بدين جديد وكتاب سماويّ آخر. لكن لم يأت نبيّ ولا رسول بعد نبيّنا (ص)، ولم ينزل كتاب سماويّ بعد القرآن الكريم؛ فالنبيّ (ص) هو خاتم الأنبياء والمرسلين، والدين الإسلامي هو آخر الأديان على هذه الأرض، والقرآن الكريم هو آخر كتاب سماويّ نزَل، وهو كتاب كامل ناسخ لِما قَبله من الكتب. وكلّ ذلك مشهود وواضح من خلال القرآن الكريم.

ث ـ مضافاً إلى الأدلة المذكورة أعلاه؛ فإنّ القرآن الكريم يشهد بعَينه على خلوده وبقائه، وعلى أنَّ الله تعالى هو مُنزِل القرآن الكريم. ويشهد الرسول الأعظم (ص) وجميع أئمة الدين على خلوده وبقائه إلى يوم الدين.

وتوجد العديد من الآيات والروايات التي تؤكّد هذا الكلام مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾[1]، وهذا يدلّ على أنّ القرآن الكريم لا يعتريه القِدم أو الفساد بمرور الزّمن. وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[2]. وعن الإمام الرّضا (عليه السّلام) أنّه قال: «**إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**[3]». وقد ذكر المرحوم العلامة الطباطبائي ذلك في كتابه القيّم (**القرآن في الإسلام**)[4].

---

(1) سورة الطارق: الآيتان 13 ـ 14.

(2) سورة فصّلت: الآيتان 41 ـ 42.

(3) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج89، ص15.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص28.

7) كتاب العلم والحكمة

يُعتبر القرآن الكريم كتاباً للعلم والحكمة، من زاويتَيْن اثنَتيْن؛ فهو يضمّ كلّ العلوم التي تصبّ في صالح البشرية وفائدتها. وقد أشار إلى كلّ علم من تلك العلوم بإيجاز، وفي الوقت عينه بسلاسة ووضوح كاملَيْن؛ داعياً الإنسان إلى استخدام تلك العلوم، ومشجّعاً إيّاه على الاستفادة منها بالشكل المطلوب.

ومن تلك العلوم علم الكلام، والعقائد، والمعارف الإلهية، والإيديولوجية العلمية، وعلم العلّة والمعلولية (الحكمة والفلسفة)، والعلوم الإنسانية والأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، والعلوم الطبيعية وعلم الكونيّات (Cosmology)، وكيفية خلق الإنسان ووجود العالم، وسرّ الوجود والخليقة، والعلوم الاقتصادية والحقوقية، وعلم الجيولوجيا وعلم الهيئة والنجوم والأجرام السماوية والجاذبية العامة، والعلوم الخاصة بالصحة، وعلم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق والأدب والتربية.

والقرآن الكريم يطرح تلك العلوم غير بشكل جافّ وغير روتينيّ، وكذلك لا يمنح أيًّا منها الأصالة؛ بل يفعل ذلك بواسطة الاستنتاج الفكري والمعنويّ والأخلاقيّ منها جميعاً، ويطالب الإنسان بالتركيز على الخالق سبحانه باعتباره مُوجِد كلّ الظواهر، والمالك الأصليّ لتلك العلوم، جاعلاً التقوى، والأخلاق، والمعنويّات، والهداية الإلهية، والإيمان مبادئ وأصول ثابتة.

أمّا الجانب الآخر؛ فيتمثّل في كون القرآن الكريم كتاباً علمياً، فهو يقدّر العلم إلى حدّ كبير، ويشجّع الإنسان بقوّة على تعلّم العلوم،

والتفكير، واستخدام عقله، واللجوء إلى المطالعة، والبحث والتدبير في كلّ شؤون الخلق. وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي:

«عظّمَ القرآن الكريم مكانة العلم تعظيماً لم يسبق له مثيل في الكتب السماوية الأخرى، ويكفي أنّه نعت العصر العربي قبل الإسلام بـ(الجاهلية)»[1].

ويتضمّن القرآن الكريم مئات الآيات التي يذكُر فيها العلم، ويبجّل من خلالها المعرفة (وفي أكثرها ذُكرت مكانة العلم ورفعة منزلته)؛ علماً بأنّ الآيات الأولى التي نزلت على الرّسول الأعظم (ص) تحدّثت عن العلم، والقلم، والقراءة، والكتابة، مشيرة إلى أنّ كلّ تلك الأمور تُمثّل مواهب إلهية قيّمة:

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2]

﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[3]

والآية الأخيرة تشير، بوضوح تامّ، إلى منزلة العلم والعلماء الرفيعة، وأنّه قد أُعِدّ لهؤلاء مقاماً سامياً ودرجات عالية؛ بشرط الإيمان، والالتزام، وتحمّل المسؤولية.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4]

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[5]

---

(1) المصدر نفسه، ص154.

(2) سورة العلق: الآيات 1 ـ 5.

(3) سورة المجادلة: الآية 11.

(4) سورة الزّمر: الآية 9.

(5) سورة البقرة: الآية 219 أو الآية 266.

8) القرآن الكريم كتاب واضح وبيّن

المراد من قولنا إنّ القرآن كتاب واضح هو أنّ آياته سَلِسَةٌ وسهلة، ونازلة بلُغة الناس، ومتناسبة مع مستواهم العقليّ، وأنّها تبيّن الحقائق بشكل واضح وجليّ لا لَبس فيه؛ فيستطيع كلّ مَن له إلمام باللغة العربية أن يفهم القرآن الكريم ويدركه، لأنّه لا يتضمّن أيّ إبهام، أو إجمال، أو تعقيد على الإطلاق.

ومضافاً إلى معانيه الظاهرية، فإنّ القرآن الكريم يتألّف من معان باطنية عميقة، وطبقات متعدّدة. فباطن القرآن الكريم واسع وعميق، ومعانيه متشعّبة ومتفرّعة؛ ويتألّف من وجوه ونظائر كثيرة، وقد تحتوي بعض آياته على أكثر من معنى. وإلى جانب وجوه القرآن الكريم تلك، فهو يضمّ بعض الرموز والإشارات الخاصّة. ومن أبعاده الأخرى وخصائصه المعروفة هي التأويل والتنزيل، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تلك المميزات تزيد من عظمة القرآن الكريم وشموليّته، وتوسّع أبعاده، وترمي بأطرافه بعيداً. ولا ريب كذلك في أنّ فهم رموز القرآن الكريم، وإدراك وجوهه وبطونه، والاطّلاع على تأويلاته يدفع الإنسان إلى الاستعانة بالمختصين، وطلب معونة المفسّرين للقرآن ـ وهؤلاء هم الذين يسمّيهم القرآن الكريم بـ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[1].

وفي الوقت عينه؛ فإنّ تجلّي آيات القرآن الكريم، ووضوح معاني ألفاظه الظاهرية، يجعل منها سهلة الفهم وسَلِسَة الإدراك للجميع بدون

---

(1) ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ (سورة آل عمران: الآية 7).

استثناء؛ فلا نجد فيها أيّ نوع من الإجمال أو التعقيد، وما شابههما. ولذلك سُمي القرآن الكريم بـ(المُبين)، أي الواضح والجليّ.

هذا، ويمتلك القرآن الكريم وجهَيْن يسيران على خطَّين متوازيَيْن ومتقاطعَينِ في آن واحد؛ فهو كتاب يفهمه العامّة، وهو كذلك كتاب علميّ اختصاصيّ. فظاهره عامّ، ووجوهه ورموز بواطنه خاصّة. ولبيان هذه الحقيقة، يمكننا الإشارة إلى العديد من الآيات القرآنية، منها:

﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[1]

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2]

﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[3]

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[4]

وتعني كلمة ﴿مُّبِينٌ﴾ أنّه مُصاغ صياغة أدبية سلسة، بأسلوب رائع فريد، لكلّ طبقة ومستوى من المستويات العلمية للناس. فتراه يهديهم جميعاً، وينير بصائرهم، ويوسّع أُفق فهمهم وإدراكاتهم، ويملأ قلوبهم نوراً وبهجة، ويريهم الحقائق والمعارف، ويبيّن لهم الحدّ بين الحقّ والباطل، والخير والشرّ، والصراط المستقيم والطريق المُعوجّة، والسعادة والشقاء؛ ويعلّم الناس أجمعين وبلُغة بسيطة، ويوضّح لهم كلّ المسائل الفكرية، والعقدية، والأخلاقية، والاجتماعية، والإنسانية.

والقرآن الكريم كتاب مبين وسراج منير، لكلّ سبيل خطرة وطريق

(1) سورة المائدة: الآية 15.

(2) سورة البقرة: الآية 219.

(3) سورة آل عمران: الآية 138.

(4) سورة القمر: الآية 17.

مليئة بالتضاريس؛ ومشعل يضيء لقوافل البشرية دروبهم. ومن هنا استحقّ أن يُسمّى بالذّكر، والفرقان، والبرهان، والبصائر، والبلاغ، والبيان، والتبيان، والتّذكرة، والفصل، والنور؛ لأنّه كذلك بالفعل. وتوجد الكثير من الآيات التي تشير إلى هذه النقاط، منها ما يلي:

﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾[1]

﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[2]

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[3]

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[4]

وجدير بالذكر أنّ العلامة الطباطبائي اعتبر هاتيْن المسألتيْن ـ أنّ القرآن الكريم بيان وتبيان ـ مبدأً ثابتاً وأصلاً لا يتغيّر، ووضع قواعد تفسيره على هذا الأساس القويم؛ مُفسّراً القرآن بالقرآن.

ويرى العلامة أنّه لمّا كانت آيات القرآن الكريم بيّنة وواضحة، فيمكننا من خلال وضع الآيات المشابهة جنباً إلى جنب، استنباط معانيها ومفاهيمها بشكل صحيح. وحتى عندما تكون تلك الآيات، في الظاهر، تبدو إجمالاً أو رمزاً أو إشارات غامضة؛ فإنّه بالإمكان إزاحة الستار عن كلّ ذلك بهذه الطريقة التي تُعدّ إحدى النتائج الواضحة والبيّنة للقرآن الكريم. وفي ذلك يقول الأستاذ العلامة:

---

(1) سورة الأنعام: الآية 104.

(2) سورة النساء: الآية 174.

(3) المصدر نفسه.

(4) سورة النّحل: الآية 89.

«وكيف يكون القرآن هدى، وبينة، وفرقاناً، ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إليه وهو أشدّ الاحتياج؟!»[1]

وما ذكرناه حتى الآن كان نبذة عن الآراء القرآنية للعلامة الطباطبائي. وللعلامة في هذا الموضوع، كلامٌ مطوَّل وحديثٌ مفصّل، لا يسعنا الإشارة إليها جميعاً في هذه العجالة. ونتمنّى من الله العزيز المنّان أن يوفّقنا للقيام بذلك في الوقت المناسب.

يا مَن يَقبل اليسير ويَعفو عن الكثير، إقبل منّي هذا اليسير.

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص11.

الاقتصاد في تفسير الميزان

الأستاذ محمد رضائي يزدي

لكي نتمكّن من معرفة رأي العلامة الطباطبائي في مجال الاقتصاد، لا بدّ لنا من الإشارة إلى العناصر المؤلّفة للاقتصاد، والتوضيحات التي طرحها العلامة حول كلّ عنصر من تلك العناصر.

الثروة[1]

تُعَرَّف الثروة (أو الأموال) بأنّها كلّ ما يمكن بواسطته رفع حوائج الإنسان الطبيعية أو الاعتبارية، سواء أكانت ضرورية أم كمالية.

عوامل إنتاج الثروة

وفقاً لِما يراه المرحوم العلامة، فإنّه يمكننا تقسيم العوامل المنتجة للثروة إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ ـ الثروات التي أوجدتها الطبيعة بدون أن يتدخّل البشر في إيجادها؛ كالفواكه والأثمار في الغابات.

---

(1). محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص590.

ب ـ الثروات التي أوجدتها الطبيعة وساهم الإنسان كذلك ـ بجهوده ومساعيه ـ في إيجادها؛ كالأشجار التي يزرعها الإنسان بيديه.

ت ـ الثروات التي توجَد عن طريق مساهمة كلّ من الطبيعة، والعمل، ورؤوس الأموال (التي تُعتبر بدَورها ناتجة عن العمل والطبيعة). ومن الأمثلة على ذلك المحاصيل الزراعية، والمَكننة، والمنسوجات، وما شابهها.

المِلكية

«**المِلكية**» هي نوع خاصّ يتعلّق كذلك بالمال والثروة. فأحياناً يقيم الإنسان علاقة خاصّة بينه وبين بعض الأشياء، وبذلك فهو لا يعترف بأيّ علاقة قد تربط بين تلك الأشياء وأشخاص آخرين. وغالباً ما توجد مثل هذه العلاقة عندما يقوم الشخص بإيجاد تلك الأشياء بنفسه ـ بدون أن يكون لأيّ أحد دورٌ أو نصيبٌ في إيجادها ـ أو حين يستخرج الإنسان الأشياء المذكورة من الطبيعة عينها أو يجدها بالصّدفة.

وفي مثل هذه الحالات؛ يعتبر ذلك الشخص نفسه أوْلى بامتلاك تلك الأشياء وأحقّ بالاستحواذ عليها. وحينئذ تسمّى هذه العلاقة بالعلاقة الخاصة بالمال أو **العلاقة الملكية**. وأمّا الميزة الأخرى التي تتميّز بها العلاقة المِلكية، فتتمثّل في كونها مُعرّضة إلى السّلب أو التغيير.

اعتبار الملك

قال المرحوم الطباطبائي:

«تقدّم مراراً، في المباحث السابقة، أن لا هَمّ للإنسان في حياته إلّا أن يأتي بما يأتي، من أعماله، لاقتناء كمالاته الوجودية؛

وبعبارة أخرى، لرفع حوائجه المادية. فهو يعمل عملاً متعلقاً بالمادة بوجه، ويرفع به حاجته الحيوية؛ فهو مالك لعمله وما عمله. والعمل في هذا الباب، أعمّ من الفعل والانفعال؛ وكان نسبة ورابطة يرتّب عليهما الأثر (عند أهل الاجتماع)، أي أنّه يخصّ ما عمل فيه من المادة لنفسه، ويعدّه ملكاً جائز التصرف لشخصه. والعقلاء من أهل الاجتماع يجيزون له ذلك، فافهم.

لكنه لمّا كان لا يسعه أن يرفع جميع حوائجه بعمل نفسه وحده، دُعِيَ ذلك إلى الاجتماع التعاوني، وأن ينتفع كلّ بعمل غيره، وما حازه وملكه غيره بعمله. فأدّى ذلك إلى المعاوضة بينهم، واستقر ذلك بأن يعمل الإنسان في باب واحد، أو في أبواب معدودة من أبواب العمل، ويملك بذلك أشياء، ثم يأخذ مقدار ما يرفع به حاجته، ويعوّض ما يزيد على حاجته، مما ليس عنده، من مال الغير؛ وهذا أصل المعاملة والمعاوضة.»

ويُعتبر هذا العمل تصرّفاً قانونياً في ممتلكات الغَير، وهو من ضروريّات المجتمع التعاوني. وفيما يأتي؛ نبحث مبدأ الملكية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي؛ فقد قال في بحوث المقالة السادسة من كتابه **(مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية)**:

«يتبيّن من البحوث السابقة أنّ هذا المبدأ كان موجوداً حتى قبل الْتئام المجتمعات وتكوّنها؛ وهو ما نُسمّيه بالمتعلّق الذي اكتملت ملامحه في ما بعد بما يُعرَف بالملكية، إذ يتميّز هذا المبدأ بكونه المجوّز لكلّ الملكيّات، ويُمثّل الاعتبار الأصل في المُتعلّق أو المُتعلّق المطلق في بعض الملكيّات. فنرى مثلاً أنّه باستطاعتنا امتلاك أنواع من المُتعلّقات (الامتيازات) في ممتلكات الآخرين،

أو امتلاكنا لنوع من التعلّق، في بعض الأحيان، وإن لم يكن متعلّقاً بملك ما (كالمُتعلّقات التي تنضوي تحت لواء الزوجية، والصداقة، والجيرة، والأبوّة، والبنوّة، والقرابة، وغير ذلك). لكنّ كلّ مُتعلّق من تلك المُتعلّقات المذكورة، بدأ يُحاط ببعض القيود الحديثة، بمقدار الحاجة الاجتماعية، مُتّخذاً لنفسه أسماء مُعيّنة. وقد نجم عن ذلك ظهور أحكام وآثار جديدة لتلك المُتعلّقات قابلة للتطبيق على المورد المطلوب.

وفي الوقت عينه؛ فإنّ جميع أنواع المُتعلّقات المذكورة تُسمّى (حقوقاً)، وهي تقريباً مفيدة، بنظر علم الاجتماع، أو هي كذلك بالفعل، إذ بدّل المجتمع معنى المتعلّق (الحقّ) ليعني (الفائدة) واعتبر الملك مختصّاً بالعين ـ التي هي محلّ جميع التصرّفات الممكنة ـ منذ اليوم الأوّل الذي فرّق فيه بين العين والفائدة.

وفي المراحل التي تلت ذلك، ظهر ما يُسمّى بـ(اعتبار التبديل)، بسبب الحاجة التي اضطرّت كلّ فرد من أفراد المجتمع إلى مواد يتصرّف فيها وخاصة ممتلكات الغير. وقد كان الفرد غالباً ما يصل إلى ذلك الهدف من خلال السيطرة والهجوم، كما هي الحال عند تكوّن المجتمع؛ إذ أصبح أسلوباً ينتهجه الأشخاص المقتدرين حتى في المجتمعات المتقدّمة في الوقت الحاضر، وإن كان ذلك يتمّ بشكل ظاهريّ ومُغالطات كثيرة.

ولاعتبار المبادلة، ظهرت تقسيمات جديدة بسبب الاختلافات النوعية للمالك والأعيان المملوكة؛ فكانت مصدر اعتبار لسلسلة من الموضوعات الاعتبارية الحديثة والواسعة من مختلف المعاملات، وبالتالي إيجاد أحكام مختلفة كذلك لها. وقد أدّى ذلك إلى فقدان التعادل في النسبة بين المواد المتبادلة، فظهرت

الحاجة إلى إيجاد النقود وجَعْلِ أحد المواد المرغوبة (كوحدة للقياس أو التقييم) تُحَدَّد على أساسه بقية المواد الضرورية الأخرى. وهذا الاعتبار أدّى كذلك إلى ظهور سلسلة من الاعتبارات الفرعية ذات العلاقة إذ يُمثّل النظام النقدي، والفضة، والأوراق النقدية، والصكوك، والأوراق، والسندات الأخرى شكلاً من أشكال تلك الأحكام»[1].

وحول اعتبار **مبدأ الملكية**، يقول المرحوم العلامة الطباطبائي:

«يتمّ تنظيم المبادئ والنواميس الفطرية وسيادتها، بُعيد دخول الإنسان إلى عالم المجتمعات، بحكم الفطرة؛ فتُصبح تلك المبادئ والنواميس بمثابة قوانين اجتماعية.

لذلك فإنّ مبدأ التعلّق، الذي يُعتبر بشكل إجماليّ أمراً ثابتاً في الفطرة، وذا تفاصيل في المجتمع، ويتّخذ أسماء مختلفة (بحسب المَورد الذي ينتسب إليه)، مثل الملك والحقّ وغير ذلك.

وقد تحدث بعض الخلافات بين أفراد البشر حول أسباب الملكية كالإرث، أو البيع والشراء، أو السلوك العدواني، أو حول مواصفات الشخص الذي يجب أن يكون مالكاً، أو الوسيلة التي يمكن بواسطتها أن يكون مالكاً، أو ضرورة أن يكون المالك عاقلاً وبالغاً، أو صحّة ملكية أيّ فرد أو أن يكون المالك هو المجتمع بأكمله؛ إلاّ أنّه لا يمكنهم تجاهل اعتبار مبدأ الملكية. ولهذا فإنّ المُعارضين للمبدأ المذكور يقومون بسلب الملكية من

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم (مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية)، المقالة السادسة، ص124 ـ 125.

الأفراد ونقلها إلى المجتمع أو الدولة، في حين يمكنهم سلب الملكية بشكل كامل كذلك، لاعتراضهم على حكم الفطرة، وهذا البطلان سيؤدي حتماً إلى فناء الإنسان»[1].

المبادلة

يقوم الإنسان، من خلال ما بحوزته من الخصائص والمميزات، بامتلاك الأشياء والحيوانات، واستخدامها ثمّ الاستحواذ على الأمور والمسائل الباقية القابلة للاستفادة. ويُسمّى تعلّق الأموال بالملكية إمّا المال أو المُتعلّق، فيُدعى بالملك. وبعد استحواذ الإنسان على الأشياء والحيوانات، سيدفعه ذلك إلى تشغيل واستخدام أشخاص آخرين. وكما ذكرنا آنفاً؛ فإنّ ذلك سيؤدّي إلى قبول ذلك الشخص بالاستخدام الثنائي أو المتبادل بين الأفراد. وتُطلَق كلمة (الاجتماع) على الاستخدام المتبادل بين الأفراد.

وإلى جانب امتلاك الشخص للأشياء، والحيوانات، والأفراد الآخرين؛ فإنّه غالباً ما سيفكّر في استثمار أموال الآخرين كذلك. فعندما يقوم شخص ما باستخدام شخص آخر وتوظيفه، فهو هنا يسعى إلى التصرّف كذلك في أموال الشخص المُستَخدَم؛ وهذا يعني أنّه يحاول الاستفادة من نتائج الأعمال السابقة والحالية له.

ومن الجهة الأخرى، وكما أشرنا في بحثنا للمجتمع التعاوني، فإنّ استخدام الشخص لأشخاص آخرين من جنسه يُعتبر استخداماً تبادلياً أو

---

(1) المصدر نفسه.

ثنائياً، لكنّ الاستفادة من أعمال هؤلاء الأشخاص، بدون أن يحصلوا على نصيبهم من تلك الفائدة، سيؤدي بالضرورة إلى نشوب النزاعات والاختلافات. لذلك، عمد الإنسان الاجتماعي الذي ينسب إليه بعض الأموال، ويرغب في الوقت عينه في الاستحواذ، أو المشاركة في أموال الآخرين؛ إلى إقامة مبدأ مبادلة الملكية، وسلبها، وتبادلها من أجل إيجاد وضع متعادل في الاستفادة من أعمال الآخرين ونتائجها.

ويُعتبر مبدأ المبادلة فعّالاً ومفيداً في جميع الأصعدة والأمور، ومنها تبادل العواطف، والأفكار، والآراء، والعقائد، والنساء، والبضائع، والخدمات، وما إلى ذلك.

أولوية الحاجات المادية

يُمثّل كلّ من الماء والغذاء أُولى حاجات الإنسانو بسبب خلقته. ويوافق رأي العلامة الطباطبائي رأي عالم النفس الأميركيّ أبراهام ماسلو[1]، في كون الحاجات الفسيولوجية (الفسلجية) م،ثل الجوع والعطش، هي أولى حاجات الإنسان وأكثرها أهمية بالنسبة إليه. ويرى العلامة ـ كما كان سلفه الغزالي ـ أنّ الاستخدامات الأوليّة تتعلّق بالاستفادة من الأمور التي تصبّ في بوتقة سدّ حاجات الإنسان الفسيولوجية، واستخدام الأفراد الآخرين، والاهتمام بمبدأ المجتمع. وبالتالي؛ فإنّه يعتقد أنّ التبادل يعني مبادلة البضائع، وأنّ الاقتصاد هو أساس المجتمع.

«فإنّ أهمّ ما يقوم به المجتمع الإنساني، على أساسه، هو الجهة

---

(1) Abraham Maslow (1908 ـ 1970م): عالم نفس أمريكي اشتهر بنظريته المسمّاة (تدرج الحاجات). [المترجم]

المالية، التي جعل الله لهم قياماً. فَجُلُّ المآثم، والمساوي، والجنايات، والتعديات، والمظالم تنتهي بالتحليل إمّا إلى فقر مفرط يدعو إلى اختلاس أموال الناس بالسرقة، وقطع الطرق، وقتل النفوس، والبخس في الكيل والوزن، والغصب، وسائر التعديات المالية؛ وإمّا إلى غنى مفرط يدعو إلى الإتراف والإسراف في المأكل، والمشرب، والملبس، والمنكح، والمسكن، والاسترسال في الشهوات وهتك الحرمات، وبسط التسلط على أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم»[1].

وبالتالي:

فـ«لا ريب أنّ المجتمع الذي أوجده الإنسان، بحسب طبعه الأولي، إنما يقوم بمبادلة المال والعمل؛ ولولا ذلك لم يعش المجتمع الإنساني ولا طرفة عين. فإنما يتزوّد الإنسان من مجتمعه بأن يحرز أموراً من أوليات المادة الأرضية، ويعمل عليها ما يسعه من العمل، ثم يقتني من ذلك لنفسه ما يحتاج إليه، ويعوض ما يزيد على حاجته، من سائر ما يحتاج إليه، ممّا عند غيره من أفراد المجتمع»[2].

وبعبارة أخرى؛ فإنّ المبادلة هي أساس الاقتصاد وقوامه، وهذا الأخير هو أساس المجتمع ككلّ. ولأنّ من شأن ذلك أن يسدّ حاجات الإنسان، فإنّه يُمثّل عاملاً من العوامل التي تعمل على بقاء المجتمع البشري واستمراره. ومن خلال الاستفادة القصوى من الطبيعة، فإنّ المجتمع يصل إلى كلّ ما يحتاج إليه ويحظى بالأمان والبقاء كذلك.

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج9، ص380.
(2) المصدر نفسه، ص401.

وبالنظر إلى ما ذكرناه حتى الآن، فإنّ قوام الفكر أو النظرية الاجتماعية، لدى العلامة الطباطبائي، يتلخّص في ما يلي:

1 ـ الإنسان محتاج؛ وهو، بذلك، يسعى إلى سدّ حاجاته.

2 ـ تتمثّل الذهنية المسيطرة على سلوك الإنسان، في العمل على سدّ حاجاته، وكذلك في مبدأ اجتذاب المنفعة ودفع الضرر، أو ما يُسمّى باستخدام كلّ شيء وكلّ شخص.

3 ـ يَعتبر الإنسان أنّ كلّ عمل من شأنه أن يسدّ حاجته ويجلب له المنفعة، هو عمل جيّد ومطلوب.

4 ـ إنّ أساس اهتمام الإنسان بالآخرين من جنسه، هو (سَدّ الحاجة)؛ ولذلك نراه يتجنّب الحياة والعيش مع الأفراد أو الجماعات التي لا تعمل على سدّ حاجته.

5 ـ تُمثّل الحاجات الفسيولوجية أُولى حاجات الإنسان الأساس.

إذاً فإنّ السبب الرئيس الذي يجعل الإنسان بحاجة إلى العيش الاجتماعي هو سدّ حاجاته الفسيولوجية والمسائل الأخرى التي تندرج ضمن تلك الحاجات أو التي تنجم عنها فيما بعد.

وهكذا؛ تتّضح فكرة الوظائفية، أو النزعة الوظيفية، أو المذهب العمليّ (Functionalism) في كلام العلامة الطباطبائي وتحاليله بشكل جليّ. وكلمة (الوظيفة) تعني، في علم الاجتماع، (الأثر المفيد الذي يولّده عنصر اجتماعيّ ما). و(الوظائفية) هي أسلوب لبيان الأمور والمسائل الاجتماعية التي تكون في طَور التوظيف أو (الأثر المفيد لكلّ عنصر اجتماعي).

هذا؛ ويمكن أن تكون وظيفة أيّ عنصر اجتماعيّ متعلّقة بالحاجات البيئية النفسية للأفراد. فعلى سبيل المثال، فإنّ وظيفة جمع الطعام هي سدّ حاجة الإنسان بالطعام، أو الوظائف التي يقدّمها الزواج ومنها إشباع الرغبة الجنسية للإنسان. ويمكن تسمية هذا النوع من الفكر الوظائفيّ بـ (الوظائفية الاجتماعية ـ النفسية). وكان هذا هو المسلك الذي انتهجه كلّ من مالينوفسكي، في علم الإنثروبولوجيا (علم الإنسان)، وميرتن[1]، في علم الاجتماع. وهناك نوع آخر من الوظائفية ي،مكن تسميته **الوظيفية البنائية** (structural functionalism)، وإليه دعا العالمان رادكليف براون[2]، في علم الأنثروبولوجيا، وبارسونز[3]، في علم الاجتماع. وتشير هذه النظرية إلى أنّ وظيفة أيّ عنصر تعني تأثيرها في الانسجام بين مجموع العناصر الأخرى في النظام الاجتماعيّ. ويمكن بيان التأثير المذكور من خلال انسجام عنصر اجتماعيّ ما مع مجموع الأعراف والتقاليد الخاصة بالنظام الاجتماعي المنتمي إليه.

ويبدو أنّ العلامة الطباطبائي قد استعان بكِلَا نوعَي التحليل

---

(1) روبرت كينغ ميرتن :(Robert King Merton 1910-2003) عالم اجتماع أميركي متميّز. [المترجم]

(2) (Radcliffe - Brown 1881 - 1955): عالم إنجليزيّ في علم الإنثروبولوجيا وواضع نظرية (الوظيفية البنائية) .من كتبه: **جزر الإندمان** (1922). وجمعت مقالاته العلمية ومحاضراته في ثلاثة كتب: **البنية والوظيفة في المجتمع البدائي** (1952)، **علم طبيعي للمجتمع** (1957)، **المنهج في الإنثروبولوجيا الاجتماعية** (1958). [المترجم]

(3) تالكوت بارسونز (Talcott Parsons 1979 - 1903): واحد من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في الولايات المتحدة الأمريكية. وتكشف سيرته عن اهتمامه المبكر بالعلوم الطبيعية وعلم الحياة، ومِن ثَمَّ تخصّصه المعمق في علم الاجتماع. له مؤلفات عدة يظهر من خلالها تأثره الواضح بأعمال كل من (ماكس فيبر) و(إميل دوركهايم) و(فيلفريدو باريتو) وغيرهم. [المترجم]

الوظيفيّ، على دراسة بعض الأحكام الدينية وتحليلها؛ وسنتطرّق إلى تلك الموارد بالتدريج. ومن ناحية أخرى؛ لا بدّ لنا من الأخذ بعين الاعتبار أنّ التحليلات الوظيفية، والوظيفية ـ البنائية، وكذلك التحليلات البنائية (مثل الآراء التي طرحها شتراوس[1])، تندرج في لائحة المستويات العليا. أمّا على المستوى العقلي ـ الذي يمكن تسميته بالمضمون البنائيّ، وهو التعبير الذي استخدمه ليفي شتراوس ـ فإنّه لا بدّ من وجود رأي آخر خاصّ بالبحوث الاجتماعية.

وقد اتّبع ليفي شتراوس، عالِم الاجتماع المعروف، التحليل البنائيّ (على المستويات العليا) لكنّه يعتبر المضمون البنائيّ مبادلة اجتماعية؛ وبعبارة أخرى، يرى شتراوس أنّ البنيات هي في الواقع بنيات مُبادلة، فيما طرح (بيتر بلاو)[2] فكرة التبادل البنائيّ في علم الاجتماع.

هذا؛ وقدّم العلامة الطباطبائي تحليلات وظيفية على المستويات العليا، لكنّه كان يصرّ على أنّ مضمون النظام الاجتماعي هو المبادلة الاجتماعية بعينها. أمّا التطبيقات التي حصل عليها الأستاذ، فهي في الحقيقة تمثّل نُظُم المبادلة التي تخدم انسجام المبادلة واستمراريّتها. ووفقاً لِما مرّ بنا؛ يبدو أنّ الجَمع بين المبادلة والبنية هو من نتاجات (ليفي شتراوس)، لكنّ التوليف بين المبادلة والتطبيق (بشكله الواضح،

---

(1) كلود ليفي شتراوس أو ستروس (Claude Lévi - Strauss 1908 - 2009): عالم اجتماع فرنسي، من مؤلفاته: **البنيات الأولى للقرابة**؛ **مدارات حزينة** (1955). [المترجم]

(2) (Peter Michael Blau 1918 - 2002): عالم اجتماع ومُنظّر أميركيّ وُلد في فيينا، كان تخصّصه الاجتماعي في الهياكل البنائية والاجتماعية وخاصة البيروقراطية. وضع نظريات عدة مع كثير من التطبيقات ضمن إطار الظاهرة الاجتماعية. من مؤلفاته: **البيروقراطية في المجتمع الحديث**؛ **نظرية التكامل الاجتماعي**؛ **حول طبيعة المؤسسات**. [المترجم]

وكونه أحدَ أساليب تحليل المسائل الاجتماعية)، فإنّ العلامة الطباطبائي يُعتبر واضعه الحقيقيّ.

وبشكل عامّ؛ يمكننا القول إنّه، ومن وجهة نظر الأستاذ الطباطبائي، فإنّ الحياة الاجتماعية تتضمّن آثاراً ووظائف هي عبارة عن إكمال الاستخدام واستمراره. بعبارة أخرى، تُمثّل وظائف الحياة الاجتماعية الخاصة باحتياجات الإنسان إكمال الطرق المتعلقة بسدّ الحاجة والاستمرار، أمّا مضمون الحياة الاجتماعية، فيَكْمُن في المبادلة أو ما يُطلَق عليه بـ(الاستفادة والإفادة)، أي سدّ الحاجات الذاتية ومساعدة الآخرين كذلك في سدّ حاجاتهم. ولهذا يرى العلامة الطباطبائي أنّ المجتمع الذي أسّسه الإنسان، بحسب طبعه الأوّلي، كان قائماً على المبادلة... ومن الطبيعي أنّه لولا تلك المبادلة «لم يعش المجتمع الإنساني ولا طرفة عين» ـ على حدّ قوله. وبالنظر إلى ما تقدّم؛ نستنتج أنّ السّعي باستمرار إلى تثبيت قواعد المبادلة، وما سنذكره بعد هذا، يُمثّل آراء العلامة الطباطبائي بشأن تلك المساعي وفيما يخصّ تنظيم المبادلة بشكل أكبر وأدقّ وتوسيع نُظُم تلك المبادلة.

المعاملات وظهور المقاييس والنقود

علمنا، ممّا سبق، أنّ كلّ فرد في المجتمع التعاوني يميل إلى الانتفاع بممتلكات الآخرين والاستفادة منها. وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي، في تفسيره القيّم (الميزان):

«لمّا كان الإنسان لا يَسَعُهُ أن يرفع جميع حوائجه بعمل نفسه وحده، دعى ذلك إلى الاجتماع التعاوني، وأن ينتفع كلّ بعمل غيره، وما حازه وملَكه غيرُه بعمله؛ فأدى ذلك إلى المعاوضة

بينهم. واستقر ذلك بأن يعمل الإنسان في باب واحد أو في أبواب معدودة من أبواب العمل، ويملك بذلك أشياء ثم يأخذ مقدار ما يرفع به حاجته، ويعوّض ما يزيد على حاجته مما ليس عنده من مال الغير؛ وهذا أصل المعاملة والمعاوضة.

غير أنّ التباين التام بين الأموال والأمتعة، من حيث النوع، ومن حيث شدة الحاجة وضعفها، ومن حيث كثرة الوجود وقلته، يولّد الإشكال في المعاوضة؛ فإنّ الفاكهة لغرض الأكل، والحمار لغرض الحمل، والماء لغرض الشرب، والجوهرة الثمينة للتقلّد والتختّم، مثلاً، لها أوزان وقيم مختلفة في حاجة الحياة، وَنِسَب مختلفة لبعضها إلى بعض.

ثم إنهم، لتعميم الفائدة، وضعوا آحاد المقاييس للأشياء (كواحد الطول من الذراع ونحوه، وواحد الحجم وهو الكيل، وواحد الثقل والوزن كالمنّ ونحوه)، وعند ذلك تعيّنت النِّسَبُ وارتفع اللبس، وبانَ مثلاً أنّ القيراط من الألماس يعدل أربعة من الدنانير، والمنّ من دقيق الحنطة عُشرَ دينار واحد. وتبين بذلك أنّ القيراط من الألماس يعدل أربعين مَناً من دقيق الحنطة مثلاً، وعلى هذا القياس.

ثم توسّعوا في وضع نقود أُخر، من أجناس شتى نفيسة أو رخيصة، للتسهيل والتوسعة، كنقود الفضة، والنحاس، والبرنز، والورق، والنوط، على ما يشرحه كتب الاقتصاد.

ثم افتُتح بابُ الكسب والتجارة، بعد رواج البيع والشراء، بأن تعيّن البعض من الأفراد بتخصيص عمله وشغله بالتعويض،

وتبديل نوع من المتاع بنوع آخر لابتغاء الربح الذي هو نوع زيادة في ما يأخذه قبال ما يعطيه من المتاع.

فهذه أعمال قدّمها الإنسان بين يديه لرفع حوائجه في الحياة، واستقر الأمر بالآخرة على أنّ الحاجة العمومية كأنها عكفت على باب الدرهم والدينار؛ فكان وجه القيمة كأنّه هو المال كله، وكأنه كلّ متاع يحتاج إليه الإنسان، لأنّه الذي يقدر الإنسان، بالحصول عليه، على حيازة كلّ ما يريده ويحتاج إليه ممّا يتمتع به في الحياة، وربما جعل سلعة فاكتسب عليها كما يكتسب على سائر السلع والأمتعة، وهو الصرف.

وقد ظهر، بما مرّ، أنّ أصل المعاملة والمعاوضة قد استقر على تبديل متاع من متاع آخر مغاير له، لمسيس الحاجة بالبدل منه كما في أصل المعاوضة، أو لمسيس الحاجة إلى الربح الذي هو زيادة في المبدل منه، من حيث القيمة. وهذا، أعني المغايرة، هو الأصل الذي تعتمد عليه حياة المجتمع»[1].

وفي موضع آخر، قال المرحوم العلامة:

«والذي يتحصّل من الأبحاث الاقتصادية؛ أنّ الإنسان الأوّلي كان يعوّض، في معاملاته، العين بالعين، من غير أن يكونوا متنبِهينَ لأزيَدَ من ذلك. غير أنّ النِّسَبَ بين الأعيان كانت تختلف عندهم باشتداد الحاجة وعدمه، وبوفور الأعيان المحتاج إليها وأعوازها؛ فكلّما كانت العَينُ أَمَسَّ بحاجة الإنسان، أو قلّ وجودها، توفّرت الرغبات إلى تحصيلها، وارتفعت نسبتها إلى غيرها، وكلما بعدت

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص596 ـ 598.

عن مسيس الحاجة، أو ابتذِلت بالكثرة والوفور، انصرفت النفوس عنها وانخفضت نسبتها إلى غيرها؛ وهذا هو أصل القيمة.

ثم إنهم عمدوا إلى بعض الأعيان العزيزة الوجود عندهم، فجعلوها أصلاً في القيمة تقاس إليه سائر الأعيان المالية بمالها، مِن مختلَف النِّسَبِ كالحنطة، والبيضة، والملح؛ فصارت مداراً تدور عليها المبادلات السوقية. وهذه السليقة دائرة بينهم في بعض المجتمعات الصغيرة في القرى وبين القبائل البدوية حتى اليوم.

ولم يزالوا على ذلك حتى ظفروا ببعض الفلزات كالذهب، والفضة، والنحاس، ونحوها؛ فجعلوها أصلاً إليه يعود نَسَبُ سائر الأعيان من جهة قيمها، ومقياساً واحداً يُقاس إليها غيرها، فهي النقود القائمة بعَينها، وغيرها يقوم بها. ثم آلَ الأمر إلى أن يحوز الذهب المقام الأول والفضة تتلوه، ويتلوهما غيرهما، وسُكّت الجميع بالسكك الملوكية أو الدولية، فصارت ديناراً، ودرهماً، وفلساً، وغير ذلك بما يطول شرحه على خروجه من غرض البحث.

فلم يلبث النقدان حتى عادا أصلاً في القيمة، بهما يقوم كلّ شيء، وإليهما يُقاس ما عند الإنسان من مال أو عمل، وفيهما يرتكز ارتفاع كلّ حاجة حيوية، وهما ملاك الثروة والوجد، كالمتعلق بهما روح المجتمع، في حياته، يختلّ أمره باختلال أمرهما، إذا جَرَيا في سوق المعاملات جرت المعاملات بجريانهما، وإذا وَقَفَا وقفت.

وقد أوضحت ما عليهما من الوظيفة المحوَّلة إليهما في المجتمعات الإنسانية، مِن حِفظِ قيم الأمتعة والأعمال، وتشخيص نِسَبِ بعضها إلى بعض، الأوراق الرسمية الدائرة اليوم فيما بين الناس كالبوند، والدولار، وغيرهما، والصكوك البنجية (البنكيّة) المنتشرة فإنها تمثّل قيم الأشياء من غير أن تتضمن عينية لها قيمة في نفسها، فهي قيم خالصة مجردة تقريباً.

فالتأمل في مكانة الذهب والفضة الاجتماعية، بما هما نقدان حافظان للقيم، ومقياسان يُقاس إليهما الأمتعة والأموال (بما لهما من النِّسَبِ الدائرة بينها) تنور أنهما ممثلان لِنِسَبِ الأشياء بعضها إلى بعض، وإذ كانت بحسب الاعتبار ممثلات للنسب ـ وإن شئتَ فقُل: عين النِّسَبِ ـ تَبطُل النسب ببطلان اعتبارها، وتحبس بحبسها ومنع جريانها، وتقف بوقوفها»[1].

وظيفة النقود

قلنا سابقاً إنّ كلمة (الوظيفة) تعني الآثار المفيدة لعنصر ما ضمن مجموعة العناصر الأخرى التابع لها. وهذا تعريف من وجهة نظر الوظيفية البنائية، ويأخذ بعين الاعتبار الانسجام والمواءمة بين عنصر ما وبقية عناصر النظام. وترى نظرية (**الوظيفية البنائية**) أنّ حذف عنصر الوظيفية يؤدي حتماً إلى فقدان الانسجام والمواءمة في المجموعة.

وهنا تطرح بعض الأسئلة، مثل: ما هي وظيفة النقود إذن؟ أو بعبارة

(1) المصدر نفسه، ج9، ص402 ـ 403.

أخرى: ما هو الأثر المفيد للنقود في مجموعة النظام الاجتماعي والاقتصادي؟ ما هي المشاكل التي يمكن أن تحدث للنظام الاجتماعي والاقتصادي الحالي مع غياب النقود؟ ما هو النظام الاجتماعي الذي يمكن فيه حذف النقود؟ وأخيراً، ما هي النتائج السلبية التي يمكن أن تحدث للوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي مع عدم وجود النقود؟

يَعتبر العلامة الطباطبائي أنّ النقود تُمثّل وسيلة لقياس قيَم البضائع والأعمال وأثمانها وتحديدها، ويرى أنّ عدم وجودها يتسبّب في تعقيد المبادلات ثمّ نقصانها، لعدم امتلاكها لقيمة أو ثمن مُعيَّنَيْن. وهكذا يمكننا باختصار فهرسة رؤية العلامة حول تطبيقات النقود بالشكل التالي:

1 ـ النقود ← تسهيل المبادلة.

2 ـ النقود ← إشاعة وترويج المبادلة.

3 ـ النقود ← مبادلة البضائع دون شرباء بضائع أخرى (بَيع البضائع الزائدة)

4 ـ النقود ← إمكانية تخزين الثروة الناجمة عن بيع البضائع والأعمال

وهكذاً؛ تحوّلت النقود من كونها وسيلة للقياس، وأداة لتبادل البضائع، إلى (مال)، بل و(أصل المال) و(المال الأصليّ).

وتتمثّل وظيفة تبديل النقود (التي هي وسيلة للقياس وأداة للتبادل)، أو تحويلها إلى مال و(مال أصليّ)، في أنّه عندما أصبحت النقود مالاً أصلياً، فإنّ إحدى آثاره الناجمة عن ذلك هي إمكانية ادّخارها بكميّات كبيرة. أمّا وظيفتها الأخرى، فتتمثّل في القدرة على إخفاء الأموال والنقود

الكثيرة، وذلك بعكس البضائع التي تتطلّب مخازن ومستودعات كبيرة؛ مضافاً إلى صعوبة إخفائها. ووفقاً لذلك يمكننا تعديل الفهرست السابق ليكون بالشكل التالي:

5 ـ النقود = المال الأصلي ← إمكانية خزن مقادير كبيرة منها.

6 ـ النقود = المال الأصلي ← إمكانية إخفاء مقادير كبيرة منها.

7 ـ النقود = المال الأصلي ← إمكانية الحفاظ عليها، والاحتفاظ بها، وإخفائها، ونقلها إلى الأجيال القادمة.

8 ـ النقود = المال الأصلي ← إمكانية إخفائها بسهولة ونقلها من مكان إلى آخر.

9 ـ النقود = المال الأصلي ← يؤدي إبطال النقود أو هبوط قيمتها إلى الركود الاقتصادي، والاختلال في السوق (مثلما حدث مع العملة الألمانية عندما أُبطلت قيمتها بعد الحرب العالمية الثانية والآثار التي نجمت عن ذلك).

10 ـ النقود = المال الأصلي ← إمكانية استيلاء مجموعة من الأفراد على أموال الآخرين واستخدامها بشكل غير مباشر، كتوزيع الأموال الزائدة أو النقص في قيمة النقود.

11 ـ النقود = المال الأصلي ← تحوّل النقود إلى رمز مؤثّر للثروة والقدرة، والأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ وظيفة العملة القوية والمستقرة تُعتبر تعريفاً خالداً للعدالة؛ فضلاً عن تأثير العملة القوية والمستقرة في إقامة رُكن من أركان العدالة في المبادلات، ما سيؤدّي إلى:

12 ـ اختلال النقود ← اختلال في الحياة الاجتماعية.

نقد نظرية الغزالي

وللغزالي كذلك رأي حول ظهور الدّرهم والدينار، إذ كتب العلامة الطباطبائي نقداً على ذلك قائلاً:

«قال الغزالي في كتاب **الشكر** من الإحياء[1]: من نعم الله تعالى خَلقُ الدراهم والدنانير، وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطرّ الخلق إليهما، من حيث إنّ كلّ إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه، وملبسه، وسائر حاجاته. وقد يعجز عمّا يحتاج إليه، ويملك ما يستغني عنه؛ كمن يملك الزّعفران وهو محتاج إلى جمل يركبه، ومن يملك الجمل وربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران. فلا بدّ بينهما من معاوضة، ولا بدّ، في مقدار العوض، من تقدير؛ إذ لا يبذل صاحب الجَمَلِ جَمَلَهُ بكلّ مقدار من الزعفران، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يُقال: يُعطى مثله في الوزن أو الصورة؛ وكذا من يشتري داراً بثياب أو عبداً بخُفّ أو دقيقاً بحمار، فهذه الأشياء لا تَنَاسُبَ فيها، فلا يدري أنّ الجمل كم يسوي بالزعفران، فتتعذر المعاملات جداً. فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينهما يحكم فيها بحُكمٍ عدل، فيعرَف من كلّ واحد رتبته ومنزلته؛ حتى إذا تقررت المراتب، وترتّبت الرّتب، علم بعد ذلك المساوي من غير المساوي.

فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمَينِ ومتوسطين بين

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين.

الأموال، حتى تقدَّر الأموال بهما، فيُقال: هذا الجمل يساوي مائة دينار، وهذا المقدار من الزعفران يسوي مائة؛ فهما، من حيث إنهما متساويان لشيء واحد متساويان. وإنما أمكن التعديل في النقدين إذ لا غرض في أعيانهما، ولو كان في أعيانهما غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حقّ صاحب الغرض ترجيحاً، ولم يقتض ذلك في حقّ من لا غرض له، فلا ينتظم الأمر. فإذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمَينِ بين الأموال بالعدل؛ ولحكمة أخرى، هي التوسل بهما إلى سائر الأشياء، لأنهما عزيزان في أنفسهما، ولا غرض في أعيانهما، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة، فمَن مَلَكَهُمَا فكأنه ملك كلّ شيء، لا كَمَن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلاّ الثوب، فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب لأنّ غرضه في دابة مثلاً، فاحتيج إلى شيء آخر هو في صورته كأنه ليس بشيء وهو في معناه كأنه كلّ الأشياء. والشيء إنما تستوي نسبته إلى المختلفات إذ لم تكن له صورة خاصة يفيدها بخصوصها، كالمرآة لا لون؛ لها وتحكي كلّ لون فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كلّ غرض، وكالحرف لا معنى له في نفسه وتظهر به المعاني في غيره، فهذه هي الحكمة الثانية. وفيهما كذلك حِكَمٌ يطول ذكرها». ثم قال ما محصله: «إنهما لـمّا كانا من نعم الله تعالى من جهة هذه الحكم المترتبة عليهما، كان مَن عمِل فيهما بعمل ينافي الحِكَمَ المقصودة منهما فقد كفر بنعمة الله».

وفرع على ذلك حرمة كنزهما، فإنه ظلم وإبطال لحكمتهما؛ إذ كنزهما كحبس الحاكم بين الناس في سجن، ومنعه عن الحكم

بين الناس، وإلقاء الهرج بين الناس من غير وجود من يرجعون إليه بالعدل.

وفرع عليه حرمة اتخاذ آنية الذهب والفضة؛ فإنّ فيه قصدهما بالاستقلال وهما مقصودان لغيرهما. وذلك ظلم كمن اتّخذ حاكم البلد في الحياكة، والمكس، والأعمال التي يقوم بها أخسّاء الناس.

وفرع عليه كذلك حرمة معاملة الرّبا على الدراهم والدنانير؛ فإنه كفر بالنعمة وظلم، فإنهما خلِقا لغيرهما لا لنفسهما، إذ لا غرض يتعلق بأعيانهما.

وقد اشتبه عليه الأمر في اعتبار أصلهما، والفروع التي فرعها على ذلك: أمّا أولاً: فإنه ذكر أن لا غرض يتعلق بهما في أنفسهما، ولو كان كذلك لم يمكن أن يقدِّرا غيرهما من الأمتعة والحوائج، وكيف يجوز أن يقدِّر شيء شيئاً بما ليس فيه؟! وهل يمكن أن يقدر الذراع طول شيء إلّا بالطول الذي له؟! أو يقدر المن ثقل شيء إلّا، بثقله الذي فيه؟!

على أنّ اعترافه بكونهما عزيزين في نفسهما لا يستقيم إلاّ بكونهما مقصودين لأنفسهما، وكيف يُتصور عزة وكرامة من غير مطلوبية.

على أنهما لو لم يكونا إلاّ مقصودَين لغيرهما بالخلقة، لم يكن فَرقٌ بين الدينار والدرهم، أعني الذهب والفضة في الاعتبار، والواقع يكذب ذلك، ولكان جميع أنواع النقود متساوية القيم، ولم يقع الاعتبار على غيرهما من الأمتعة كالجلد والملح وغيرهما.

وأما ثانياً: فلأنّ الحكمة المقتضية لحرمة الكنز ليس هي إعطاء المقصودية بالاستقلال لهما، بل ما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[1]، من تحريم الفقراء عن الارتزاق بهما مع قيام الحاجة إلى العمل والمبادلة دائماً كما سيجيء بيان ذلك في تفسير الآية[2].

وأما ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من الوجه في تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة، وكونه ظلماً وكفراً، موجود في اتخاذ الحلي منهما، وكذا في بيع الصرف، ولم يُعدّا في الشرع ظلماً وكفراً ولا حراماً.

وأما رابعاً: فلأنّ ما ذكر من المفسدة، لو كان موجباً لما ذكره، من الظلم والكفر بالنعمة؛ لجرى في مطلق الصرف كما يجري في المعاملة الربوية بالنسيئة والقرض، ولم يجر في الرّبا الذي في المكيل والموزون مع أنّ الحكم واحد، فما ذكره غير تامّ جمعاً ومنعاً[3]»[4].

ونستنتج ممّا قيل أنّ النقود هي وسيلة يُراد بها تسهيل المبادلات بين أفراد البشر؛ إذ ازدادت أهميّتها وكثرت الحاجة إليها سيّما مع تقدّم المجتمعات وتطوّرها.

---

(1) سورة التوبة: الآية 34.

(2) ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (سورة التوبة: الآية 35).

(3) يعتبر المناطقة أنّ إحدى خصائص التعريف هو كونه جامعاً للأفراد ومانعاً للأغيار بينما علّق العلامة على كلام الغزالي بقوله: «فما ذكره غير تام جمعاً ومنعاً».

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص600 ـ 603.

المبادلات الصحيحة

تتمّ المبادلات في المجتمعات الإنسانية بطريقتَيْن اثنتَيْن: صحيحة وغير صحيحة، وكلّ طريقة لها آثارها وتأثيراتها الخاصة بها. وقال صاحب الميزان في ذيل تفسيره للآية الشريفة (85) من سورة الأعراف ما يلي:

«قوله تعالى: ﴿فَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَاۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، والإفساد في الأرض، وإن كان بحسب إطلاق معناه، يشمل جميع المعاصي والذنوب، مما يتعلق بحقوق الله أو بحقوق الناس (كائنة ما كانت)؛ لكنّ مقابلته لما قبله وما بعده يخصه ـ تقريباً ـ بالإفساد الذي يسلب الأمن العام في الأموال، والأعراض، والنفوس، (كقطع الطرق، ونهب الأموال، وهتك الأعراض، وقتل النفوس المحترمة).

ثم علّل شُعيب (ع) دعوته إلى الأمرين بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾. أما كون إيفاء الكيل والميزان، وعدم بخس الناس أشياءهم، خيراً؛ فلأنّ حياة الإنسان الاجتماعية، في استقامتها، مبنية على المبادلة بين الأفراد، بإعطاء كل منهم ما يفضل من حاجته، وأخذ ما يعادله مما يتمّم به نقصَه في ضروريات الحياة وما يتبعها. وهذا يحتاج إلى أمن عام في المعاملات تُحفظ به أوصاف الأشياء ومقاديرها، على ما هي عليه. فمن يجوِّز لنفسه البخس في أشياء الناس، فهو يجوز ذلك لكلّ من هو مثله، وهو شيوعه؛ وإذا شاع البخس والغش والغرر من غير أن يؤمن حلول السمّ محلّ الشفاء والرّدي مكان الجيد،

والخليط مكان الخالص، وبالآخرة كلّ شيء محل كلّ شيء، بأنواع الحيل والعلاجات، كان فيه هلاك الأموال والنفوس جميعاً.

وأما كون الكفّ عن إفساد الأرض خيراً لهم، فلأنّ سلب الأمن العام يوقف رحى المجتمع الإنساني عن حركتها، من جميع الجهات؛ وفي ذلك هلاك الحرث والنسل وفناء الإنسانية»[1].

إذاً فالمبادلات الصحيحة والسليمة تُعزّز الأمن العامّ وتحدّ من الفساد والإفساد، إذ تتمّ مثل هذه المبادلات من خلال تداول العملة والنقود. ولهذا أصبحت النقود كالدّم يجري في عروق المجتمع ويؤدي إلى تطوّره وازدهاره.

المبادلات غير الصحيحة

وثمة نوع آخر من المبادلات، وهي التي تُدعى بالمبادلات غير الصحيحة، أو السقيمة؛ إذ عَبّر القرآن الكريم، وبعض الفقهاء عن هذا النوع من المبادلات بأنّها (**أكل مال الغير بالباطل**)، لأنّ من شأنه أن يؤدّي إلى إبطال قيمة النقود.

وتُعتبر المبادلات غير الصحيحة، والباطلة، بمثابة شرخ عميق بل وخطير في المجتمع؛ إذ يتسبّب في ظهور الفقر المدقع وانتشاره في موضع من المجتمع، وتراكم الثروة بشكل فاحش في موضع آخر منه. وقد كتب العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في ذيل تفسير الآية الشريفة (34) من سورة التوبة، كتب يقول:

(1) المصدر نفسه، ج8، ص558 ـ 600.

«إنّ أهمّ ما يقوم به المجتمع الإنساني، على أساسه، هو الجهة المالية التي جعل الله لهم قياماً، فجُلّ المآثم، والمساوي، والجنايات، والتعديات، والمظالم تنتهي بالتحليل إمّا إلى فقر مفرط يدعو إلى اختلاس أموال الناس بالسرقة، وقطع الطرق، وقتل النفوس، والبخس في الكيل والوزن، والغصب، وسائر التعديات المالية؛ وإمّا إلى غنى مفرط يدعو إلى الإتراف والإسراف في المأكل، والمشرب، والملبس، والمنكح، والمسكن، والاسترسال في الشهوات وهتك الحرمات، وبسط التسلط على أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم.

وتنتهي جميع المفاسد الناشئة من الطريقين كليهما بالتحليل، إلى ما يعرض، من الاختلال، على النظام الحاكم، في حيازة الأموال واقتناء الثروة، والأحكام المشرعة لتعديل الجهات المملكة المميزة لأكل المال بالحق من أكله بالباطل. فإذا اختلّ ذلك وأذعنت النفوس بإمكان القبض على ما تحتها من المال، وتتوق إليه من الثروة بأيّ طريق أمكن، لقن ذلك إيّاها أن يظفر بالمال ويقبض على الثروة بأيّ طريق ممكن، حقّ أو باطل، وأن يسعى إلى كلّ مشتهى من مشتهيات النفس، مشروع أو غير مشروع، أدى إلى ما أدى؛ وعند ذلك، تقوم البلوى بتفشي الفساد وشيوع الانحطاط الأخلاقي في المجتمع، وانقلاب المحيط الإنساني إلى محيط حيوانيّ رديء، لا همّ فيه إلا البطن وما دونه، ولا يملك فيه إرادة أحد بسياسة أو تربية، ولا تفقه فيه لحكمة، ولا إصغاء إلى موعظة.

ولعلّ هذا هو السبب الموجب لاختصاص أكل المال بالباطل بالذكر، وخاصة من الأحبار والرهبان الذين إليهم تربية الأمة وإصلاح المجتمع»[1].

وفي موضع آخر من تفسيره (**الميزان**)، وحول الآثار السيئة التي تنجم عن المبادلات غير الصحيحة، والباطلة؛ قال العلامة الطباطبائي:

«فالمعاملات المالية، وخاصة البيع والشرى، من أركان حياة الإنسان الاجتماعية؛ يقدّر الواحد منهم ما يحتاج إليه في حياته الضرورية بالكيل أو الوزن، وما يجب عليه أن يبذله في حَذَائه، مِن الثَّمَنِ، ثمّ يسير في حياته بانياً لها على هذا التقدير والتدبير.

فإذا خانه معامله، ونقّص المكيال والميزان، من حيث لا يشعر هو، فقد أفسد تدبيره وأبطل تقديره، واختلّ بذلك نظام معيشته من، الجهتين معاً، من جهة ما يقتنيه من لوازم الحياة بالاشتراء، ومن جهة ما يبذله من الثمن الزائد الذي يُتعب نفسه في تحصيله بالاكتساب، فيسلب إصابة النظر وحسن التدبير في حياته، ويتخبّط في مسيرها خبط العشواء، وهو الفساد.

وإذا شاع ذلك في مجتمع فقد شاع الفساد فيما بينهم، ولم يلبثوا دون أن يسلبوا الوثوق والاطمئنان، واعتماد بعضهم على بعض. ويرتحل بذلك الأمن العام من بينهم، وهو النكبة الشاملة التي

(1) المصدر نفسه، ج9، ص380 ـ 381.

تحيط بالصالح، والطالح، والمطَفِّف، والذي يوفي المكيال والميزان على حدّ سواء. وعاد بذلك اجتماعهم اجتماعاً على المكر وإفساد الحياة، لا اجتماعاً على التعاون لسعادتها»[1].

وخلال تفسيره سورة المطفّفين قال الأستاذ العلامة: [2]

«والمعنى هو أنّ الذين إذا أخذوا من الناس بالكيل يأخذون حقّهم تاماً كاملاً، وإذا أعطوا الناس بالكيل أو الوزن يُنقصون، فيوقعونهم في الخسران. فمضمون الآيتين جميعاً ذمٌّ واحدٌ، وهو أنهم يراعون الحق لأنفسهم ولا يراعونه لغيرهم. وبعبارة أخرى؛ لا يراعون لغيرهم من الحق مثل ما يراعونه لأنفسهم، وفيه إفساد الاجتماع الإنساني المبنيّ على تعادل الحقوق المتقابلة وفي إفساده كل الفساد»[3].

الرّبا وآثاره الاجتماعية السلبية

يُمثّل الرّبا وجهاً آخر للمبادلات غير الصحيحة والمعاملات الباطلة، وهو ممّا يؤدي إلى فساد المجتمع، ويصاحبه اختلال في حياة الإنسان؛ وبالتالي المجتمعات البشرية ككلّ.

يقوم الإنسان، ضمن بيئته الحياتية، بتأدية بعض الأفعال والأعمال التي يتمّ تنظيمها من قِبَل سلسلة من المعتقدات العقلانية. فعند شعوره بالجوع يهرع إلى تناول الطعام، وهكذا هي الحال في المعاشرة، إذ يفرح

(1) المصدر نفسه، ج10، ص552.

(2) ذيل الآيتيْن 1 و2 من تلك السورة.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، سلسلة الأربعين مجلداً، ج40، ص114.

ببعض الأمور ويحزن بسبب أمور أخرى؛ فهو إذاً يدخل في أيّ عمل عَبر مقدّمات ذلك العمل وأسبابه.

«وهذه الأفعال على هذه الاعتقادات مرتبطة، متحدة نحو اتحاد، متلائمة غير متناقضة، ومجموعها طريق حياته. وإنما اهتدى الإنسان إلى هذا الطريق المستقيم بقوة مودوعة فيه، هي القوة المميزة بين الخير والشر، والنافع والضار، والحسن والقبيح.

وأما الإنسان الممسوس، وهو الذي اختلت قوته المميزة فهو لا يفرّق بين الحسن والقبيح، والنافع والضار، والخير والشر؛ فيُجري حكم كلّ مورد فيما يقابله من الموارد، لكن لا لأنّه ناسٍ لمعنى الحسن والقبح وغيرهما (فإنه بالآخرة إنسان ذو إرادة)، ومن المحال أن يصدر عن الإنسان غير الأفعال الإنسانية، بل لأنه يرى القبيح حسناً، والحسن قبيحاً، والخير والنافع شراً وضاراً، وبالعكس فهو خابط في تطبيق الأحكام وتعيين الموارد.

وهو مع ذلك لا يجعل الفعل غير العادي عادياً، دون العكس؛ فإنْ لازَمَ ذلك أن يكون عنده آراء وأفكار منتظمة، ربما طبقها على غير موردها من غير عكس. بل قد اختلّ عنده حكم العادة وغيره، وصار ما يتخيله ويريده هو المتبع عنده، فالعادي وغير العادي عنده على حدّ سواء، كالناقة تخبط وتضرب على غير استواء. فهو في خلاف العادة، لا يرى العادة، إلّا مثل خلاف العادة من غير مزية لها عليه، فلا ينجذب من خلاف العادة إلى العادة.

وهذا حال المرابي في أخذه الرّبا ـ وهو إعطاء الشيء وأخذ ما يماثله وزيادة بالأجل ـ فإنّ الذي تدعو إليه الفطرة ويقوم عليه أساس حياة الإنسان الاجتماعية، أن يعامل بمعاوضة ما عنده من المال الذي يستغني عنه، مما عند غيره من المال الذي يحتاج إليه. وأما إعطاء المال وأخذ ما يماثله بعينه، مع زيادة، فهذا شيء ينهدم به قضاء الفطرة وأساس المعيشة؛ فإنّ ذلك ينجرّ من جانب المرابي إلى اختلاس المال من يد المدين وتجمعه وتراكمه عند المرابي، فإنّ هذا المال لا يزال ينمو ويزيد، ولا ينمو إلّا من مال الغير، فهو بالانتقاص والانفصال من جانب، والزيادة والانضمام إلى جانب آخر.

وينجر من جانب المدين المؤدي للرّبا إلى تزايد المصرف بمرور الزمان تزايداً لا يتداركه شيء، مع تزايد الحاجة، وكلما زاد المصرف (أي نمى الرّبا بالتصاعد) زادت الحاجة من غير أمر يجبر النقص ويتداركه، وفي ذلك انهدام حياة المدين.

فالرّبا يضادّ التوازن والتعادل الاجتماعي، ويفسد الانتظام الحاكم على هذا الصراط المستقيم الإنساني، الذي هدته إليه الفطرة الإلهية.

وهذا هو الخبط الذي يبتلَى به المرابي كخبط الممسوس، فإنّ المراباة تضطره إلى أن يختل عنده أصل المعاملة والمعاوضة، فلا يفرّق بين البيع والرّبا؛ فإذا دُعي إلى أن يترك الرّبا ويأخذ بالبيع، أجاب بأنَّ البيع مثل الرّبا، لا يزيد على الرّبا بمزية، فلا موجب

لترك الربا وأخذ البيع، ولذلك استدلّ تعالى على خبط المرابين بما حكاه من قولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1] .[2].

وقد ظهر بما مرّ: أنّ أصل المعاملة والمعاوضة قد استقر على تبديل متاع من متاع آخر مغاير له، لمسيس الحاجة بالبدل منه (كما في أصل المعاوضة)، أو لمسيس الحاجة إلى الربح الذي هو زيادة في المبدل منه من حيث القيمة؛ وهذا ـ أعني المغايرة ـ هو الأصل الذي تعتمد عليه حياة المجتمع. وأما المعاملة بتبديل السلعة من ما يماثلها في النوع، أو ما يماثلها مثلاً، فإنّ كان من غير زيادة، كقرض المثل بالمثل، مثلاً، فربما اعتبره العقلاء لمسيس الحاجة به وهو مما يقيم أود الاجتماع، ويرفع حاجة المحتاج ولا فساد يترتب عليه، وإن كان مع زيادة في المبدل منه (وهو الرّبح) فذلك هو الرّبا، فلننظر ماذا نتيجة الربا؟!

الرّبا ـ ونعني به تبديل المثل بالمثل وزيادة، كإعطاء عشرة إلى أجل، أو إعطاء سلعة بعشرة إلى أجل، وأخذ اثنتي عشرة عند حلول الأجل، وما أشبه ذلك ـ إنما يكون عند اضطرار المشتري أو المقترض إلى ما يأخذه بالإعسار والإعواز، بأن يزيد قدر حاجته على قدر ما يكتسبه من المال، كأن يكتسب ليومه في أوسط حاله عشرة، وهو يحتاج إلى عشرين، فيقرض العشر الباقي باثني عشر لغد، ولازمه أنّ له في غَدِه ثمانية وهو يحتاج إلى عشرين، فيشرع من هناك معدل معيشته وحياته في الانمحاق والانتقاص ولا يلبث زماناً طويلاً حتى يفنى تمام ما يكتسبه،

(1) ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (سورة البقرة: الآية 275).

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص571 ـ 573.

ويبقى تمام ما يقترضه، فيطالب بالعشرين وليس له ولا واحد (20 ـ 0 = المال وهو الهلاك وفناء السعي في الحياة).

وأما المرابي، فيجتمع عنده العشرة التي لنفسه والعشرة التي للمقترض، وذلك تمام العشرين. فيجتمع جميع المالَين في جانب، ويخلو الجانب الآخر من المال، وليس إلا لكون الزيادة مأخوذة من غير عوض ماليّ، فالرّبا يؤدي إلى فناء طبقة المعسرين وانجرار المال إلى طبقة الموسرين؛ ويؤدي ذلك إلى تأمّر المثرين من المرابين، وتحكمهم في أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم في سبيل جميع ما يشتهون ويتهوسون، لما في الإنسان من قريحة التعالي والاستخدام، وإلى دفاع أولئك المستخدمين المستذلين عن أنفسهم في ما وقعوا فيه من مُرّ الحياة بكلّ ما يستطيعونه من طرق الدفاع والانتقام، وهذا هو الهرج والمرج، وفساد النظام الذي فيه هلاك الإنسانية وفناء المدنية.

هذا مع ما يُتفق عليه كثيراً، من ذهاب المال الربويّ من رأس فليس كلّ مدين، تراكمت عليه القروض، يقدر على أداء ديونه، أو يريد ذلك.

هذا في الربا المتداول بين الأغنياء وأهل العسرة؛ وأما الذي بين غيرهم، كالربا التجاري الذي يجري عليه أمر البنوك وغيرها، كالربا على القرض والاتجار به، فأقلّ ما فيه أنه يوجب انجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا، من جانب، ويُوجب ازدياد رؤوس أموال التجارة واقتدارها أزيد مما هي عليها بحسب الواقع، ووقوع التطاول بينها، وأكل بعضها بعضاً، وانهضام بعضها في بعض، وفناء كلّ في ما هو أقوى منه؛ فلا يزال يزيد في عدد المحتاجين بالإعسار، وتجتمع الثروة بانحصارها عند الأقلين، وعاد المحذور الذي ذكرناه آنفا.

ولا يشك الباحث في مباحث الاقتصاد، في أنّ السبب الوحيد في شيوع الشيوعية، وتقدم مرام الاشتراك، هو التراكم الفاحش في الثروة عند بعض الأفراد، وتقدمهم البارز في مزايا الحياة، وحرمان آخرين (وهم الأكثرون) من أوجب واجباتهم. وقد غرّت الطبقة المقتدرة هؤلاء الضعفاء، بما قرعوا به أسماعهم من ألفاظ المدنية، والعدالة، والحرية، والتساوي في حقوق الإنسانية؛ وكانوا يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، ويعنون بها معاني هي في الحقيقة أضداد معانيها، وكانوا يحسبون أنها تساعدهم في ما يريدون الوصول إليه من الإتراف، واستذلال الطبقة السافلة، والتعالي عليهم، والتحكم المطلق بما شاءوا، وأنها الوسيلة الوحيدة لسعادتهم في الحياة. لكنهم لم يلبثوا دون أن صار ما حسبوه لهم عليهم، ورجع كيدهم ومكرهم إلى أنفسهم، ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[1] ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ﴾[2]، والله سبحانه أعلم بما تصير إليه هذه النشأة الإنسانية في مستقبل أيامها.

ومن مفاسد الرّبا المشؤومة، تسهيله الطريق إلى كنز الأموال، وحبس الألوف والملايين في مخازن البنوك عن الجريان في البيع والشرى، وجلوس قوم على أريكة البطالة والإتراف، وحرمان آخرين من المشروع الذي تهدي إليه الفطرة، وهو اتكاء الإنسان في حياته على العمل؛ فلا يعيش بالعمل عدة لإترافهم، ولا يعيش به آخرون لحرمانهم[3].

والآيات، أعني آيات الرّبا، لا تخلو من ارتباط بما قبلها من آيات الإنفاق في سبيل الله؛ كما يشير إليه قوله تعالى في ضمنها: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ

(1) سورة آل عمران: الآية 54.

(2) سورة الرّوم: الآية 10.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص596 ـ 600.

ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ﴾[1]، وقوله: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْۖ﴾[2]. وكذا ما وقع من ذكره في سورة الروم وفي، سورة آل عمران؛ مقارناً لذكر الإنفاق والصدقة، والحثّ عليه والترغيب فيه.

على أنّ الاعتبار كذلك يساعد الارتباط بينهما، بالتضاد والمقابلة. فإنّ الربا أخذ بلا عوض، كما إنّ الصدقة إعطاء بلا عوض. والآثار السيئة المترتبة على الربا تقابل الآثار الحسنة المترتبة على الصدقة، وتحاذيها على الكلية من غير تخلف واستثناء. فكلّ مفسدة منه يحاذيها خلافها من المصلحة منها، لنشر الرحمة والمحبة، وإقامة أصلاب المساكين والمحتاجين، ونماء المال، وانتظام الأمر واستقرار النظام والأمن في الصدقة، وخلاف ذلك في الربا.

وقد شدّد الله سبحانه في هذه الآيات، في أمر الربا، بما لم يشدد بمثله في شيء من فروع الدين، إلّا في تولي أعداء الدين. فإنّ التشديد فيه يضاهي تشديد الربا، وأما سائر الكبائر، فإن القرآن، وإن أعلن مخالفتها وشدّد القول فيها، فإنّ لحن القول في تحريمها دون ما في هذين الأمرين، حتى الزنا، وشرب الخمر، والقمار، والظلم، وما هو أعظم منها، كقتل النفس التي حرم الله والفساد؛ فجميع ذلك دون الربا وتولي أعداء الدين.

وليس ذلك إلّا لأنّ تلك المعاصي لا تتعدى الفرد أو الأفراد في بسط آثارها المشؤومة، ولا تسري إلّا إلى بعض جهات النفوس، ولا تحكم إلا في الأعمال والأفعال؛ بخلاف هاتين المعصيتين، فإنّ لهما من

---

(1) سورة البقرة: الآية 276.

(2) سورة البقرة: الآية 280.

سوء التأثير ما ينهدم به بنيان الدين ويعفي أثره، ويفسد به نظام حياة النوع، ويضرب الستر على الفطرة الإنسانية، ويسقط حكمها فيصير نَسْياً منسياً، على ما سيتضح إن شاء الله العزيز بعض الاتّضاح.

وقد صدّق جريانُ التاريخ كتابَ الله، في ما كان يشدّد في أمرهما؛ إذ أهبطت المداهنة، والتولي، والتحابّ، والتمايل إلى أعداء الدين، الأممَ الإسلامية في مهبط من الهلكة، صاروا فيها نهباً منهوباً لغيرهم، لا يملكون مالاً ولا عرضاً ولا نفساً، ولا يستحقون موتاً ولا حياة، فلا يؤذن لهم فيموتوا، ولا يغمض عنهم فيستفيدوا من موهبة الحياة. وهجرهم الدين، وارتحلت عنهم عامة الفضائل.

وبما أنّ أكل الربا ساق إلى ادخار الكنوز وتراكم الثروة والسؤدد، فقد فجّر ذلك الحروب العالمية العامة، وأدّى إلى انقسام الناس إلى قسمين: المثري السعيد والمعدم الشقي. وبانَ البين، فعمّت بلوى تدكدُك الجبال، وتزلزل الأرض، وتهدد الإنسانية بالانهدام، والدنيا بالخراب، ﴿ثُمَّ كَانَ عَـٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَـٰٓـُٔوا۟ ٱلسُّوٓأَىٰٓ﴾.

وسيظهر لك، إن شاء الله تعالى، أنّ ما ذكره الله تعالى، من أمر الربا وتولي أعداء الدين، من ملاحم القرآن الكريم»[1].

علمنا أنّ الرّبا هو بحكم تولّي أعداء الله والدين، والتعاون معهم، والتودّد إليهم؛ وأنّ الله تعالى قد أمر رسوله (ص) بإعلان الحرب ضدّ هؤلاء الأفراد.

«والحرب من الله ورسوله (ص) في حكم من الأحكام مع من لا

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص570 ـ 571.

يسلمه، هو تحميل الحكم، على من ردّه من المسلمين، بالقتال، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾[1]. على أنّ لله تعالى صنعاً آخر في الدفاع عن حكمه، وهو محاربته إيّاهم من طريق الفطرة بمعنى تهييج الفطرة؛ العامة على خلافهم، وهي التي تقطع أنفاسهم، وتخرّب ديارهم، وتعفي آثارهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾[2]. [3]

وكلّ ذلك لأنّ هذين الأمرين، أعني الصدقة والربا، مربوطان مماسّان بحياة طبقة الفقراء والمعوزين. وقد هاجت بسبب الحاجة الضرورية إحساساتهم الباطنية، واستعدت للدفاع عن حقوق الحياة نفوسهم المنكوبة المستذلة، وهمّوا بالمقابلة بالغاً ما بلغت؛ فإن أحسن إليهم بالصنيعة والمعروف بلا عوض ـ والحال هذه ـ وقعت إحساساتهم على المقابلة بالإحسان وحسن النية، وأثّرت الأثر الجميل، وإن أسيء إليهم بإعمال القسوة والخشونة، وإذهاب المال، والعرض، والنفس، قابلوها بالانتقام والنكاية بأيّ وسيلة. وقلّما يسلم من تبعات هذه الهمم المهلكة أحد من المرابين، على ما يذكره كلّ أحد مما شاهد من أخبار آكلي الرّبا من ذهاب أموالهم وخراب بيوتهم وخسران مساعيهم»[4].

---

(1) سورة الحجرات: الآية 9.

(2) سورة الإسراء: الآية 16.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص588.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص583 ـ 584.

ولكي نتوصّل إلى استنتاجٍ ما، من بحثنا في موضوع الرّبا، يستطرد العلامة قائلاً:

«يجب عليك أن تعلم أوّلًا أنّ العلل والأسباب التي تبنى عليها الأمور والحوادث الاجتماعية، أمور أغلبية الوجود والتأثير؛ فإنا إنما نريد بأفعالنا غاياتها ونتائجَها التي يغلب تحققها، ونوجد عند إرادتها أسبابها التي لا تنفكّ عنها مسبباتها، على الأغلب لا على الدوام؛ ونلحق الشاذّ النادر بالمعدوم. وأما العلل التامة، التي يستحيل انفكاك معلولاتها عنها في الوجود، فهي مختصة بالتكوين تتناولها العلوم الحقيقية الباحثة عن الحقائق الخارجية.

والتدبر في آيات الأحكام التي ذكر فيها مصالح الأفعال والأعمال ومفاسدها، ممّا يؤدي إلى السعادة والشقاوة، يعطي أنّ القرآن، في بناء آثار الأعمال على الأعمال، وبناء الأعمال على عللها؛ يسلك هذا المسلك ويضع الغالب موضع الدائم، كما عليه بناء العقلاء.

وثانياً؛ إنّ المجتمع كالفرد، والأمرَ الاجتماعي كالأمر الانفرادي؛ متماثلان في الأحوال على ما يناسب كلًّا منهما بحسب الوجود. فكما إنّ للفرد حياة، وعمراً، وموتاً مؤجلاً، وأفعالاً، وآثاراً، فكذلك المجتمع في حياته، وموته، وعمره، وأفعاله، وآثاره.

وبذلك ينطق القرآن كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٞ مَّعۡلُومٞ * مَّا تَسۡبِقُ مِنۡ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ﴾[1].

---

(1) سورة الحجر: الآيتان 4 ـ 5.

وعلى هذا، فلو تبدّل وصف أمر من الأمور، من الفردية إلى الاجتماعية تبدل نحو بقائه وزواله وأثره.

إذا عرفتَ ذلك، علمتَ أنّ محْقَه تعالى للربا، في مقابل إربائه للصدقات؛ يختلف ـ لا محالة ـ بين ما إذا كان الفعل فعلاً انفرادياً (كالربا القائم بالشخص؛ فإنه يهلك صاحبه غالباً، وقل ما يسلم منه مراب، لوجود أسباب وعوامل خاصة تدفع عن ساحة حياته الفناء والمذلة)، وبين ما كان فعلاً اجتماعياً (كالربا الدائر اليوم الذي تعرفه الملل والدول بالرسمية، ووضعت عليها القوانين، وأسست عليها البنوك؛ فإنه يفقد بعض صفاته الفردية لرضى الجامعة، بما شاع فيها وتعارف بينها، وانصراف النفوس عن التفكر في معائبه. لكن آثاره اللازمة، كتجمع الثروة العمومية وتراكمها في جانب، وحلول الفقر والحرمان العمومي في جانب آخر، وظهور الانفصال والبينونة التامة بين القبيلَين (الموسرينَ والمعسِرينَ) مما لا ينفكّ عن هذا الربا، وسوف يؤثر أثره السيّىء المشؤوم، وهذا النوع من الظهور والبروز ـ وإن كنا نستبطئه بالنظر الفردي، وربما لم نعتن به لإلحاقه من جهة طول الأمد بالعدم ـ معجل بالنظر الاجتماعي؛ فإنّ العمر الاجتماعي غير العمر الفردي، واليوم الاجتماعي ربما عادل دهراً في نظر الفرد.

فقوله تعالى ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ﴾ يبيّن حال الربا والصدقة في أثرهما، سواء أكانا نوعيين أم فرديين. والمحق من لوازم الربا، لا ينفكّ عنه، كما إن الإرباء من لوازم الصدقة، لا ينفك عنها.

فالربا ممحوق، وإن سُمي ربا، والصدقة ربا رابية، وإن لم تسمَّ ربا. وإلى ذلك يشير تعالى ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾؛ بإعطاء وصف الربا للصدقات بأقسامها، وتوصيف الربا بوصف يضاد اسمه بحسب المعنى وهو الانمحاق»[1].

وبعبارة أخرى، فإنّ الرّبا هو مبادلة مقدار مُعيّن بمقدار آخر مثله، زائداً مقداراً آخر عليه؛ وهو على شكلَيْن، جنسيّ وقرْضيّ:

1 ـ فأحياناً يأخذ الشخص (أ) مثلاً كيلو غراماً واحداً من الحنطة، ثمّ يُعيده كيلو غراماً ونصف. وفي الواقع، فإنّ هذه هي معاملة أو مبادلة غير متساوية، بل ظالمة؛ لأنّ المَدين يدفع إلى الشخص المرابي جزءاً من ملكه، وتبقى نتيجة عمله بلا عوض، ودون رضاه. وبذلك يزول التعادل في المبادلة.

2 ـ وأحياناً يكون الشخص (أ) بحاجة إلى كيلو غرام واحد فقط من الحنطة؛ لكنّه، في الوقت عينه، لا يملك ما يمكن معاوضته مع الحنطة. وحينئذ؛ لا يوجد أمامه سوى ثلاثة خيارات، هي:

أ ـ غضّ النظر عن تلك الحاجة.

ب ـ اقتراض ذلك المقدار من الحنطة.

ت ـ اقتراض المال لشراء الحنطة اللازمة.

ففي الحالة (ب)؛ إذا اقترض الشخص كيلو غراماً من الحنطة، وأُجبِرَ على ردّ كمية تزيد على تلك الكميّة؛ فإنّ ذلك يُسمّى ربا جنسيّ.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص584 ـ 586.

وفي الحالة (ت)؛ إذا اقترض شخصٌ ما مبلغ (100) درهم، واشترى به كيلو غرامَيْنِ، وأُجبِر على ردّ مبلغ (125) درهماً (أي ما يُعادل ثمن 2,5 كيلو غراماً من الحنطة)؛ فإنّ الحالة (ت)، في الواقع، تشبه الحالة (ب) (معنًى وشكلاً) لأنّ النقود تُمثّل نوعاً من أنواع الحوالة الخاصة بتحويل البضاعة. أمّا المبلغ الفائض فيُمثّل حوالة تحويل البضاعة الفائضة.

والحلّ العادل، في الحالات المذكورة، هو أن يكون القرض، بالدرجة الأولى، قرضاً بدون ربا؛ وفي الدرجة الثانية أن يكون الإنفاق إنفاقاً بلا عوض (وهو ما يؤدي إلى استمرار الحياة الاجتماعية العادلة).

أمّا العلّامة الطباطبائي، فيعتبر الرّبا أسلوب مبادلة غير عادلة، ويقدّم بذلك شرحاً يبيّن من خلاله أنّ الرّبا هو أسلوب غير وظيفيّ بالمرّة؛ قائلاً إنّ الرّبا يخلّ بتعادل المجتمع، ويختلّ كذلك نظام المعاملات والمعاوضة، في نظر المُرابي؛ فلا يفرّق بين البيع والشراء، من جهة، وبين الرّبا من جهة أخرى. وهذا ما يدفعه إلى القول إنّ البيع كالرّبا.

ومن زاوية النظام الاقتصادي المتوازن؛ فإنّ كلّ فرد يُعتبر مالكاً لمحصوله ومنتوجه. ويوفّر النظام المذكور مبادلة البضائع والخدمات بشكل عادل، ولا نعثر فيه على أيّ شكل من أشكال الرّبا الجنسيّ (أي تبادل أو معاوضة بضاعة مع شبيهتها، ولكن بمقدار أكثر).

ولو حدث حصول مثل هذه المعاملة، فإنّها لن تسدّ أيّ حاجة إطلاقاً، ولو رُوعِيَ التأثير العاطفيّ والعلاقات الاجتماعية في مبادلة شيء ما بمثله بدون أن يترك آثاراً أخرى سيئة عندما تتمّ مبادلة شيء ما بشيء آخر من جنسه وكُفء له فلأنّ الرّبا يعمل على فقدان توازن المعاملات العادلة.

وثمة نوع آخر من الرّبا، وهو الرّبا القرضيّ، وهو إقراض جنس ما أو مبلغ من المال، وبعد مدّة يتمّ استلام مقابل أكبر من الجنس أو المال الأصلي. وفي الحقيقة يُؤخَذ في الرّبا القرضيّ مبلغاً مُعيّناً إزاء التأخير، إذ يسبّب الرّبا القرضيّ الاستهلاكيّ اختلالاً في التوازن في المجتمع التعاوني، لأنّ القرض الاستهلاكيّ يُعتبر مهمّاً عندما يكون القابض (المَدين) محتاجاً بالفعل إلى ذلك القرض، فيما لا يكون ماله تحت تصرّفه. وعندما يكون مضطراً إلى دفع مبلغ أكبر ،فإنّ مقدار استفادته من أمواله ستكون أقلّ من مقدار إنتاجها. وهنا يتّضح عدم عدالة هذا النوع من التعامل. فمثلاً يقوم أحدهم بإنتاج (100) كيلو غرام من الحنطة بينما لا يستهلك منها سوى (90) كيلو غراماً فقط.

والحقيقة أنّ الرّبا هو عَود إلى استخدام من طرف واحد، وهو استخدام غير عادل؛ بل ويهدّد نظام المبادلة العادل، ويقوّض أُسس المجتمع التعاوني. وهذا ما يدفع المظلوم إلى المحاولة والسعي للهروب من هذا النظام الاجتماعي، وبذلك يحلّ الغلّ والضغينة محلّ العيش المسالم والمتكافئ. فالرّبا يساوي المبادلة غير المتوازنة التي تساوي بدورها المبادلة غير العادلة، وعدم التوازن الاجتماعي، والكراهية، والحقد.

إنّ الآثار السيئة لأغلب المعاصي لا تُصيب إلّا شخصاً أو بضعة أشخاص فقط، في حين أنّ آثار الرّبا ـ وتولّي أعداء الدّين ـ إنّما هي آثار كارثية تهدّد صرح الدين، وتمحو كلّ إنجازاته، وتفسد النظام المعيشيّ بأكمله، وتضع حجاباً أسودَ سميكاً بين الفطرة الإنسانية وآثارها الطيبة.

وقلنا قبل هذا إنّ أفراد البشر كانوا يعيشون بعضهم مع بعضهم الآخر

في سلام ووئام، ولا تتمّ بينهم سوى المعاملات والمبادلات الحسنة والعادلة؛ فلم يكن يوجد دائن أو مَدين، حتى لجأ بعضٌ إلى المعاملات غير العادلة؛ فتسبّب ذلك في إيجاد الخلافات والاختلافات في ما بينهم. فأرسل الله سبحانه الأديان، وأنزل الكُتب، ليرجع أبناء البشر إلى ما كانوا عليه من المبادلات الحسنة، والمعاملات الطيبة، والتعايش السلميّ، وإزالة الخلافات فيما بينهم[1].

هذا، وتُعتبر السعادة ثمرة العدالة التي بيّن الدين أسسها وقواعدها. وقد أوضح الله عزّ وجلّ التعاليم الخاصة بالحياة العادلة. ولمّا كان المرابي يظنّ خطأً أنّ المبادلة العادلة تُمثّل نقصاً لا زيادة، فهو في الواقع يعمل على تقويض قواعد الدين، ومحو آثاره، وإبادة منجزاته.

وفي هذا الخصوص؛ وفي ما يتعلّق بالشّرع، تمّ طرح منهج للحفاظ على سلامة المجتمع وأفراده؛ وهو منهج **الإنفاق**، وسنقوم بشرحه في ما يأتي.

الإنفاق

علمنا، في ما مضى، أنّ المعاملات في المجتمع الإنساني تكون على نمطَيْن أو أسلوبَيْن اثنيْن: أسلوب المبادلة الصحيحة (العادلة)، والمبادلة غير الصحيحة (الباطلة)؛ وهذه الأخيرة تُسمّى بأكل المال بالباطل. ولا شكّ في أنّ أكل الأموال بالباطل يتسبّب في إيجاد شرخ

---

(1) ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ (سورة البقرة: الآية 213).

وتمايز طبقيّ وزوال للحضارات، وفناء للمجتمعات. ولمّا كانت المعاملات والمبادلات التي تتمّ في المجتمعات، ليست جميعها معاملات سليمة أو عادلة؛ فقد انبرى الشّارع المقدّس إلى إيجاد ما يُسمّى بالإنفاق سبيلاً مؤثّراً وحلّاً عادلاً يمكن بواسطته إزالة أيّ تمايز طبقيّ والمحافظة على سلامة المجتمع.

قال العلامة الأستاذ الطباطبائي:

«الإنفاق من أعظم ما يهتمّ بأمره الإسلام، في أحد ركنَيه، وهو حقوق الناس. وقد توسل إليه بأنحاء التوسل إيجاباً وندباً من طريق الزكاة، والخمس، والكفارات المالية، وأقسام الفدية، والإنفاقات الواجبة، والصدقات المندوبة، ومن طريق الوقف والسكنى والعمرى والوصايا والهبة وغير ذلك. وإنما يريد بذلك ارتفاع سطح معيشة الطبقة السافلة التي لا تستطيع رفع حوائج الحياة من غير إمداد مالي من غيرهم؛ ليقرّب أفقهم من أفق أهل النعمة والثروة. ومن جانب آخر، قد منع من تظاهر أهل الطبقة العالية، بالجمال والزينة في مظاهر الحياة، بما لا يقرب من المعروف ولا تناله أيدي النمط الأوسط من الناس؛ بالنهي عن الإسراف، والتبذير، ونحو ذلك.

وكان الغرض من ذلك كله إيجاد حياة نوعية متوسطة، متقاربة الأجزاء، متشابهة الأبعاض؛ تحيي ناموس الوحدة والمعاضدة، وتميت الإرادات المتضادة، وأضغان القلوب، ومنابت الأحقاد. فإنّ القرآن يرى أنّ شأن الدين الحق هو تنظيم الحياة بشؤونها، وترتيبها ترتيباً يتضمن سعادة الإنسان في العاجل والآجل، ويعيش به الإنسان في معارف حقة، وأخلاق فاضلة، وعيشة طيبة يتنعم

فيها بما أنعم الله عليه من النعم في الدنيا، ويدفع بها عن نفسه المكاره، والنوائب، ونواقص المادة. ولا يتمّ ذلك إلّا بالحياة الطيبة النوعية المتشابهة في طيبها وصفائها، ولا يكون ذلك إلّا بإصلاح حال النوع برفع حوائجها في الحياة، ولا يكمل ذلك إلّا بالجهات المالية والثروة والقنية. والطريق إلى ذلك إنفاق الأفراد مما اقتنوه بكد اليمين وعرق الجبين، فإنما المؤمنون إخوة، والأرض لله، والمال ماله... وقد كشف توالي الأيام عن صدق القرآن في نظرته هذه ـ وهي تقريب الطبقات بإمداد الدانية بالإنفاق، ومنع العالية من الإتراف والتظاهر بالجمال ـ إذ إنّ الناس، بعد ظهور المدنية الغربية، استرسلوا في الإخلاد إلى الأرض، والإفراط في استقصاء المشتهيات الحيوانية، واستيفاء الهوسات النفسانية، وأعدوا له ما استطاعوا من قوة؛ فأوجب ذلك عكوف الثروة وصفوة لذائذ الحياة على أبواب أولي القوة والثروة، ولم يُبق بأيدي النمط الأسفل إلا الحرمان. ولم يزل النمط الأعلى يأكل بعضه بعضاً، حتى تفرّد بسعادة الحياة المادية نَزَرٌ قليل من الناس، وسلب حقّ الحياة من الأكثرين (وهُم سواد الناس). وأثار ذلك جميع الرذائل الخلقية من الطرفين، كلّ يعمل على شاكلته لا يُبقي ولا يذر؛ فأنتج ذلك التقابل بين الطائفتين، واشتباك النزاع والنزال بين الفريقين، والتفاني بين الغني والفقير، والمنعم والمحروم، والواجد والفاقد... ونشبت الحرب العالمية الكبرى، وظهرت الشيوعية، وهجرت الحقيقة والفضيلة، وارتحلت الطمأنينة، ومعها طيب الحياة من بين النوع، وهذا ما نشاهده اليوم من فساد العالم الإنساني، وما يهدد النوع بما يستقبله

أعظم وأفظع، ومن أعظم العوامل في هذا الفساد انسداد باب الإنفاق وانفتاح أبواب الرباء»[1].

وظيفة الإنفاق

لا ريب في أنّ كلّ أمر اجتماعي له وظيفته وتطبيقاته الخاصة به. وفي ما يتعلّق بوظيفة أو عمل الإنفاق، يقول صاحب الميزان:

«ولم يقيّد ما ضربه الله من المثل بالآخرة، بل الكلام مطلق يشمل الدنيا كالآخرة؛ وهو كذلك والاعتبار يساعده. فالمنفق بشيء من ماله، وإن كان يخطر بباله ابتداءً أنّ المال قد فات عنه ولم يخلف بدلاً، لو تأمل قليلاً، لوجد أنّ المجتمع الإنساني بمنزلة شخص واحد ذو أعضاء مختلفة بحسب الأسماء والأشكال، لكنها جميعاً متحدة في غرض الحياة، مرتبطة من حيث الأثر والفائدة، فإذا فقد واحد منها نعمة الصحة والاستقامة، وعييَ في فعله، أوجب ذلك كلال الجميع في فعلها، وخسرانها في أغراضها. فالعين واليد، وإن كانتا عضوَين اثنين، من حيث الاسم والفعل ظاهراً، لكن الخلقة إنما جهزت الإنسان بالبصر ليميز به الأشياء ضوءاً ولوناً وقرباً وبُعداً، فتتناول اليد ما يجب أن يجلبه الإنسان لنفسه، وتدفع ما يجب أن يدفعه عن نفسه، فإذا سقطت اليد عن التأثير، وجب أن يتدارك الإنسان ما يفوته من عامة فوائدها بسائر أعضائه؛ فيقاسي أوّلاً كدّاً وتعباً لا يُتحمل عادة، وينقص من أفعال سائر الأعضاء بمقدار ما يستعملها في موضع العضو الساقط

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص537 ـ 539.

عن التأثير. وأما لو أصلح حال يده الفاسدة، بفضل ما ادخره لبعض الأعضاء الأخر كان في ذلك إصلاح حال الجميع، وعاد إليه من الفائدة الحقيقية أضعاف ما فاته من الفضل المفيد، أضعافاً ربما زاد على المئات والألوف بما يورث من إصلاح حال الغير، ودفع الرذائل التي يمكنها الفقر والحاجة في نفسه، وإيجاد المحبة في قلبه، وحسن الذكر في لسانه، والنشاط في عمله. والمجتمع يربط جميع ذلك ويرجعه إلى المنفق لا محالة، ولا سيّما إذا كان الإنفاق لدفع الحوائج النوعية كالتعليم والتربية ونحو ذلك، فهذا حال الإنفاق.

وإذا كان الإنفاق في سبيل الله وابتغاء مرضاة الله، كان النماء والزيادة من لوازمه، من غير تخلف؛ فإن الإنفاق لو لم يكن لوجه الله، لم يكن إلّا لفائدة عائدة إلى نفس المنفق، كإنفاق الغني للفقير لدفع شرّه، أو إنفاق المثري الموسر للمعسر ليدفع حاجته ويعتدل حال المجتمع؛ فيصفو للمثري المنفق عيشه. وهذا نوع استخدام للفقير واستثمار منه لنفع نفسه، ربما أورث في نفس الفقير أثراً سيئاً، وربما تراكمت الآثار وظهرت فكانت بلوى. لكنّ الإنفاق الذي لا يُراد به إلّا وجه الله ولا يُبتغى فيه إلّا مرضاته، خال من هذه النواقص لا يؤثر إلا الجميل ولا يتعقبه إلا الخير»[1].

إشاعة الإنفاق في الإسلام

وللوصول إلى الوظيفة المتوخّاة من الإنفاق، ومن ثَمّ إشاعته

(1) المصدر نفسه، ص543 ـ 545.

ونشره، وإدارة المجتمع، وإيجاد التوازن المطلوب فيه؛ دعا الإسلام إلى إشاعة هذا السلوك المحمود، مُعتبراً إيّاه واحداً من الصفات التي تُحدّد ملامح المتّقين. وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره:

«وهذه الآية[1] تبيّن خاصة سيرتهم في جنب الناس و،هي إيتاء السائل والمحروم. وتخصيص حقّ السائل والمحروم بأنّه في أموالهم ـ مع أنّه لو ثبت، فإنما يثبت في كلّ مال ـ دليل على أنّ المراد أنهم يرون، بصفاء فطرتهم، أنّ في أموالهم حقاً لهما؛ فيعملون بما يعملون نشراً للرحمة وإيثاراً للحسنة. والسائل هو الذي يسأل العطية بإظهار الفاقة، والمحروم هو الذي حرم الرزق فلم ينجح سعيه في طلبه ولا يسأل تعففاً»[2].

وفي تفسيره للآية الشريفة (7) من سورة الحديد، كتب العلامة يقول:

«قوله: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ استخلاف الإنسان جَعْلُهُ خليفة، والمراد به إمّا خلافتهم عن الله سبحانه يخلفونه في الأرض كما يشير إليه قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]، والتعبير عمّا في أيديهم من المال بهذا التعبير لبيان الواقع ولترغيبهم في الإنفاق؛ فإنهم إذا أيقنوا أنّ المال لله وهم مستخلفون عليه، وكلاء من ناحيته، يتصرفون فيه كما أذن لهم، سَهُلَ عليهم إنفاقه ولم تتحرج نفوسهم من ذلك.

---

(1) ﴿وَفِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ (سورة الذاريات: الآية 19).

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، سلسلة الأربعين مجلداً، الجزء 36، ص271.

(3) سورة البقرة: الآية 30.

وإما خلافتهم عمّن سبقهم من الأجيال، كما يخلف كلّ جيل سابقَه ـ وفي التعبير به كذلك ترغيب في الإنفاق ـ فإنهم إذا تذكروا أنّ هذا المال كان لغيرهم فلم يدم عليهم علموا أنه كذلك لا يدوم لهم، وسيتركونه لغيرهم، وهانَ عليهم إنفاقه، وسخت بذلك نفوسهم. وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَأَنفَقُواْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ وعد للأجر على الإنفاق تأكيداً للترغيب، والمراد بالإيمان الإيمان بالله ورسوله»[1].

وفي موضع آخر من السورة عينها (سورة الحديد)، يدعو القرآن الكريم المسلمين، ويشجّعهم على الإنفاق، ويميّز بين السّبّاقين في هذا العمل وبين غيرهم من المتباطئين فيه. وقد كتب صاحب تفسير الميزان مُعلّقاً على ذلك بقوله:

«وكأنّ الآية مسوقة لبيان أنّ الإنفاق في سبيل الله كلمّا عُجِّلَ إليه كان أحبّ عند الله وأعظم درجة ومنزلة... إشارة إلى أنّ الإيمان الذي يدعوهم إليه رسوله خير لهم وأصلح ،وهم الذين ينتفعون به دون الله ورسوله، ففيه تأكيد ترغيبهم على الإيمان والإنفاق»[2].

ثمّ يستطرد العلامة الطباطبائي في مكان آخر بقوله:

«وفي الآية حثّ بليغ على ما ندب إليه من الإنفاق في سبيل الله؛

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، سلسلة الأربعين مجلداً، الجزء 37، ص315 ـ 316.

(2) المصدر نفسه، ص320.

حيث استفهم عن الذي ينفق منهم في سبيل الله، ومَثَلُ إنفاقه بأنّه قَرضٌ يُقرضه اللهَ سبحانه، وعليه أن يردّه. ثم قطع أنّه لا يردّ مثله إليه، بل يضاعفه؛ ولم يكتف بذلك، بل أضاف إليه أجراً كريماً في الآخرة، والأجر الكريم هو المُرضي في نوعه، والأجر الأخرويّ كذلك، لأنه غاية ما يُتصور من النعمة، عند غاية ما يُتصور من الحاجة»[1].

وهكذا نرى المؤمنين وهم يتّبعون هذه السنّة الحسنة ويشجّعون بعضهم بعضاً على الإنفاق في سبيل الله:

«فقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾[2] يتضمن دعوتهم إلى الإنفاق على الفقراء والمساكين، من أموالهم. وفي التعبير عن الأموال بما رزقهم الله، إشعار بأنّ المالك لها حقيقةً هو الله (الذي رزقهم بها وسلّطهم عليها)، وهو الذي خلق الفقراء والمساكين، وأقام حاجتهم إلى ما عند هؤلاء من فضل المؤن الذي لا يفتقرون إليه؛ فلينفقوا عليهم وليحْسِنوا وليجملوا، والله يحبّ الإحسان وجميلَ الفعل.

وقوله: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ جوابهم للدعوة إلى الإنفاق، وإنما أظهر القائل ـ الذين كفروا ـ ومقتضى المقام الإضمار للإشارة إلى أنّ كفرهم بالحق وإعراضهم عنه، باتباع الشهوات، هو الذي دعاهم إلى الاعتذار بمثل هذا العذر المبني على

(1) المصدر نفسه، ص323.

(2) سورة يس: الآية 47.

الإعراض عمّا تدعو إليه الفطرة من الشفقة على خلق الله وإصلاح ما فسد في المجتمع»[1].

وعلّق الأستاذ العلامة الطباطبائي كذلك على الآيات من (130) إلى (138) من سورة آل عمران بقوله:

«آيات داعية إلى الخير زاجرة عن الشر والسوء؛ وهي، مع ذلك، لا تفقد الاتصال بما قبلها ولا ما بعدها من الآيات الشارحة لقصة غزوة أُحُد، وبيان ما كان في المؤمنين يومئذ من مساوي الحالات والخصال المذمومة التي لا يرتضيها الله سبحانه، وهي الموجبة لما دبّ فيهم من الوهن والضعف، ومعصية الله ورسوله. فالآيات من تتمة الآيات النازلة في غزوة أُحد. ثم هدايتهم إلى ما يأمنون به الوقوع في هذه الورطات المهلكة والعقبات المردية، ودعوتهم إلى تقوى الله، والثقة به، والثبات على طاعة الرسول. فهذه الآيات التسع خاصة؛ فيها ترغيب وتحذير، فهي ترغِّب المؤمنين في المسارعة إلى الخير وهو الإنفاق في سبيل الله، في السراء والضراء، وكظم الغيظ، والعفو عن الناس، ويجمعها بثّ الإحسان والخير في المجتمع، والصبر على الأذى والسوء، والصفح عن الإساءة)، فهذه هي الطريقة الوحيدة التي تستحفظ بها حياة المجتمع ويشدّ بها عظمه فيقوم على ساق.

ومن لوازم هذا الإنفاق والاحسان ترك الربا، ولذلك بدأ به، وهو كالتوطئة للدعوة إلى الإحسان والإنفاق. فقد مرّ في آيات الإنفاق

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، سلسلة الأربعين مجلداً، الجزء 33، ص150 ـ 151.

والربا من سورة البقرة، أنّ الإنفاق بجميع طرقه من أعظم ما تَعتمد عليه بنية المجتمع، وأنه الذي ينفخ روح الوحدة في المجتمع الإنساني، فتتّحدَ به قواه المتفرقة، فتنال بذلك سعادته في الحياة، ويقوى به على دفع كل آفة مهلكة أو مؤذية تقصده، وأنّ الربا من أعظم ما يضاد الإنفاق في خاصته هذه.

فهذا ما يرغّبهم الله فيه، ثم يرغبهم في أن لا ينقطعوا عن ربهم بقواطع الذنوب والمعاصي، فإن أتوا بما لا يرضاه لهم ربهم تداركوه بالتوبة، والرجوع إليه ثانياً، وثالثاً، من غير أن يكسلوا أو يتوانوا. وبهذين الأمرين يستقيم سيرهم في صراط الحياة السعيدة، فلا يضلون ولا يقفون فيهلكوا.

وهذا البيان، كما ترى، أحسن طريق يهدى به الإنسان إلى تكميل نفسه، بعد ظهور النقص، وأجود سبيل في علاج الرذائل النفسانية التي ربما دبّت في النفوس المحلاة بالفضائل، فأورثت السفال والسقوط وهدّدت بالهلكة والردى»[1].

ترك الإنفاق وآثاره السيئة على المجتمع

يُمثّل ترك الإنفاق، وإهماله، وتجاهله جانباً من الانحرافات الاجتماعية في الثقافة الإسلامية. وقد ذَمّ الله سبحانه هذا التصرّف بقوله تعالى: ﴿فِي جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾[2]؛ المراد بإطعام المسكين الإنفاق على

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص29 ـ 30.

(2) سورة المدّثّر: الآيات 40 ـ 44.

فقراء المجتمع، بما يقوم به صلبهم وترتفع به حاجتهم. وإطعام المسكين إشارة إلى حق الناس عملاً[1].

وفي آيات أخرى من القرآن الكريم، وبعد أن يأمر الله سبحانه وتعالى قائلاً: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾[2]؛ يشير عزّ وجلّ إلى أنّ ترك الإنفاق يُعادل الشّرك بالله والكُفر به: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾[3]. ولذلك بيّن الله تعالى ف،ي الكثير من آيات القرآن الكريم، أنّه لا يحبّ البُخلاء ولا الذين يأمرون بالبُخل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا * الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا * وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾[4]؛ وأمرهم الناس بالبخل إنما هو بسيرتهم الفاسدة وعملهم به، سواء أمروا به لفظاً أو سكتوا. فإنّ هذه الطائفة، لكونهم أولي ثروة ومال، يتقرب إليهم الناس ويخضعون لهم، لما في طباع الناس من الطمع؛ ففعلهم آمر وزاجر كقولهم. وأما كتمانهم ما آتاهم الله من فضله، فهو تظاهرهم بظاهر الفاقد المعدم للمال، لتأذيهم من سؤال الناس ما في أيديهم، وخوفهم على أنفسهم لو مَنعوا، وخشيتهم من توجه النفوس إلى أموالهم. ولأنّ شيوع السخاء والجود بين الناس، وإقبالهم على الإنفاق في سبيل الله، يوجب فَضْحَهُم فيُعرفوا بالبخل المذموم»[5].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، سلسلة الأربعين مجلداً، الجزء 39، ص299.

(2) سورة الحاقّة: الآيات 30 ـ 32.

(3) سورة الحاقّة: الآيتان 33 ـ 34.

(4) سورة النساء: الآيات 36 ـ 38.

(5) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، سلسلة الأربعين مجلداً، الجزء 39، ص215.

وكذلك الآيات في سورة التكاثر؛ ففيها توبيخ شديد للناس على تلهّيهم بالتكاثر في الأموال، والأولاد، والأعضاء؛ وغفلتهم عمّا وراءه من تبعة الخسران والعذاب. كذلك فيها تهديد بأنهم سوف يعلمون ويرون ذلك، ويسألون عن هذه النعم التي أوتوها ليشكروا، فتلهّوا بها وبدّلوا نعمة الله كفراً[1].

وعلى أيّة حال، يقول العلامة الطباطبائي: «وإنما أعني به كنزهما وجعلهما في معزل عن الجريان في المعاملات السوقية، والدوران لإصلاح أيّ شأن من شؤون الحياة، ورفع الحوائج العاكفة على المجتمع؛ كإشباع جائع، وإرواء عطشان، وكسوة عريان، وربح كاسب، وانتفاع عامل، ونماء مال، وعلاج مريض، وفكّ أسير، وإنجاء غريم، والكشف عن مكروب، والتفريج عن مهموم، وإجابة مضطر، والدفع عن بيضة المجتمع الصالح، وإصلاح ما فسد من الجوّ الاجتماعي... وهي موارد لا تحصى واجبة أو مندوبة أو مباحة، لا يتعدى فيها حدّ الاعتدال إلى جانبي الإفراط والتفريط والبخل والتبذير، والمندوب من الإنفاق وإن لم يكن في تركه مأثم ولا إجرام شرعاً ولا عقلاً غير أنّ التسبب إلى إبطال المندوبات من رأس والاحتيال لرفع موضوعها من أشدّ الجرم والمعصية.

اعتبر ذلك في ما بين يديك، من الحياة اليومية، بما يتعلق به من شؤون المسكن، والمنكح، والمأكل، والمشرب، والملبس؛ تجد أنّ ترك النفل المستحب من شؤون الحياة والمعاش، والاقتصار ،دقيقاً على الضروري منها ـ الذي هو بمنزلة الواجب الشرعي ـ يوجب اختلال أمر الحياة اختلالاً لا يجبره جابر ولا يسدّ طريق الفساد فيه سادّ.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص367.

وبهذا البيان يظهر أنّ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] ليس من البعيد أن يكون مطلقاً يشمل الإنفاق المندوب بالعناية التي مرَّت؛ فإنّ في كنز الأموال رفعاً لموضوع الإنفاق المندوب كالإنفاق الواجب، لا مجرد عدم الإنفاق، مع صلاحية الموضوع لذلك.

وبذلك يتبيّن كذلك معنى ما خاطب به أبو ذر عثمانَ بن عفان، لما دخل عليه ـ على ما تقدم في رواية الطبري ـ، حيث قال له: «لا ترضوا من الناس بكفّ الأذى حتى يبذلوا المعروف، وقد ينبغي لمؤدي الزكاة ألّا يقتصر عليها حتى يحسن إلى الجيران والإخوان ويصلَ القرابات»»[2].

وكتب المرحوم العلامة الطباطبائي عن رأيه في ما قاله أبو ذَر يقول:

«إنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة اجتماعية دينية، لا ترضى عن الناس بمجرد كفّ الأذى، بل تسوق الناس في جميع شؤون معيشتهم إلى ما يَصلح لهم، ويهيّىء لكلّ من طبقات المجتمع، من أميرهم، ومأمورهم، ورئيسهم، ومرءوسهم، ومخدومهم، وخادمهم، وغنيهم، وفقيرهم، وقويّهم، وضعيفهم، ما يسع له من سعادة حياتهم؛ فترفع حاجة الغني بإمداد الفقير، وحاجة الفقير بمال الغني) وتحفظ مكانة القوي باحترام الضعيف، وحياة الضعيف برأفة القوي ومراقبته، ومصدرية العالي بطاعة الداني، وطاعة الداني بنصفة العالي وعدله. ولا يتمّ هذا كلّه إلّا بنشر

(1) سورة التوبة: الآية 34.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص404 ـ 405.

المبرات، وفتح باب الخيرات، والعمل بالواجبات على ما يليق بها والمندوبات على ما يليق بها»[1].

وأما القصر على القدر الواجب، وترك الإنفاق المندوب من رأس، فإنّ فيه هدماً لأساس الحياة الدينية، وإبطالاً لغرض الشارع، وسيراً حثيثاً إلى نظام مختلّ، وهرج، ومرج، وفساد عريق لا يصلحه شيء... كلّ ذلك عن المسامحة في إحياء غرض الدين، والمداهنة مع الظالمين ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾[2].

وكذلك قول أبي ذر لمعاوية ـ في ما تقدم من رواية الطبري: «ما يدعوك إلى أن تسمّي مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره؟ قال: فلا تقله». فإنّ الكلمة التي كان يقولها معاوية وعمّاله ومَن بعدَه من خلفاء بني أمية، وإن كانت كلمة حقّ، وقد رُويت عن النبي (ص)، ويدلّ عليها كتاب الله؛ لكنهم كانوا يستنتجون منه خلاف ما يريده الله سبحانه. فإنّ المراد به أنّ المال لا يختصّ به أحد بعزة أو قوة أو سيطرة، وإنما هو لله يُنفَق في سبيله، على حسب ما عيّنه من موارد إنفاقه؛ فإن كان مما اقتناه الفرد بكسب، أو إرث، أو نحوهما فله حكمة، وإن كان مما حصلته الحكومة الإسلامية من غنيمة، أو جزية، أو خراج، أو صدقات، أو نحو ذلك فله كذلك موارد إنفاق معينة في الدين. وليس في شيء من ذلك لوالي الأمر أن يخص نفسه أو واحداً من أهل بيته بشيء يزيد على لازم مؤونته[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) سورة الأنفال: الآية 73.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص306 ـ 307.

وعلى أيّ حال؛ فإنّ الآية الشريفة الخاصة بحرمة الاكتناز[1] تدلّ بوضوح على حرمة اكتناز الذهب والفضة في الموارد التي يجب فيها إنفاقها، وكذلك حرمة عدم إنفاقها على مستحقّي الزكاة، والامتناع عن صرفها في سبيل الدفاع؛ ثمّ حرمة منع الخير والإحسان بين الناس:

«ولا فرق، في تعلّق وجوب الإنفاق، بين المال الظاهر الجاري في الأسواق، وبين الكنز المدفون في الأرض؛ غير أنّ الكنز يختصّ بشيء زائد، وهو خيانة وليّ الأمر في ستر المال وغروره، كما تقدّم ذكره في البيان المتقدم»[2].

تحدّثنا إلى الآن حول موضوع (المبادلة) وأنواعها، ثمّ بحثنا في مسألة الإنفاق. وتبيّن لنا أنّ هذا السلوك هو سلوك إسلاميّ؛ الهدف منه ملء الفراغ الموجود بين طبقات المجتمع الواحد، وتطبيق العدالة الاجتماعية، والالتزام العمليّ لكلّ طبقات المجتمع بالإنفاق الواجب والمستحبّ.

ويستطرد العلامة الطباطبائي، في بحثه حول الإنفاق، مشيراً إلى الآثار الطيبة والتطبيقات الحسنة للإنفاق المستحبّ. وعدّد أهمّها، مثل التطبيقات الاقتصادية، ويعني ذلك توزيع الدّخول من جديد، وتضييق الهوّة بين طبقات المجتمع على المستوى العامّ، وضمان معيشة الأفراد وتحسينها.

الإنفاق ← إعادة توزيع الدّخل ← تحسين معيشة الفقراء ← تقليل الفجوة بين طبقات المجتمع

---

(1) سورة التوبة: الآية 34.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص409.

وأمّا تطبيقات الإنفاق الاجتماعية، فهي عبارة عن تعميق الروابط والانسجام الاجتماعي، وتقليص أو محو الإحساس بالتمييز والتفرقة الاجتماعية. وهذا يعني أنّ المجتمع يتكوّن من مجموعة اجتماعية واحدة تنتمي إلى منطقة جغرافية مُحدّدة، مع علمنا بأنّ المجموعة الاجتماعية تتألّف من مجموعة من الأفراد المتعاملين بعضهم مع بعضهم الآخر، بشكل مستمرّ نسبيّاً، ويشعرون بالوحدة في ما بينهم، وعلى هذا فإنّ:

الهوّة الطبقية الكبيرة + إهمال الأغنياء للفقراء ← الإحساس بالتمييز، والثنائية الاجتماعية؛ وهذا يتناقض مع الإحساس بالوحدة والانسجام الاجتماعي

وبعبارة أخرى فإنّ:

الإنفاق ← التأكيد على الإحساس بالوحدة، والانسجامَ الاجتماعيّ ← إستمرار الحياة الاجتماعية؛ ثُمّ ترك الإنفاق ← ظهور الإحساس بالتمييز الاجتماعي واشتداده ← فناء الحياة الاجتماعية التعاونية.

إذن؛ فالإنفاق، من جهة، يؤدي إلى تساوي الوضع المعيشي لأفراد المجتمع، ومن جهة أخرى، فإنّه يكون عاملاً لاشتداد الانسجام الاجتماعي، وبالتالي يصبح السّبب في بقاء المجتمع الإنساني واستمراره؛ في حين يؤدي عدم الإنفاق إلى ضعف العلاقات الاجتماعية ونموّ بذور التمييز الاجتماعي. وإذا اشتدّت حدّة هذا الأخير، فإنّه سيتسبّب في ظهور الضغائن، وتزايد الصراعات، وتفكّك عناصر المجتمع، ثمّ اختفاء المجتمع التعاوني. ومن نتائج عدم الإنفاق ظهور مجتمع عدائيّ يقوم فيه عدد من الأفراد باستغلال عدد آخر بغير حقّ.

وقد يظنّ بعضٌ أنّ المبادلة العادلة هي أساس الحياة الاجتماعية العادلة، وأنّ الإنفاق لا يُعتبر بحدّ ذاته نوعاً من أنواع المبادلة، فلماذا إذاً

يُربَط استمرار الحياة الاجتماعية العادلة بالإنفاق؟ والجواب على هذا السؤال هو: في الظروف التي تسود فيها الفطرة، وحيث تتمّ فيها المبادلات العادلة، حتى وإن كانت توجد بعض أشكال الاختلاف أو الفرق بين الناس، لكنّه يبقى اختلافاً محدوداً وفَرقاً غير ذي تأثير، لأنّ الاختلاف المذكور يُعتبر حصيلة المساعي التي يبذلها كلّ شخص.

وفي مثل هذه الحالات، قلّما نجد مسكيناً أو فقيراً، ومن الناحية الأخرى لن يكون ثمة سبب قويّ يدعو إلى الإنفاق المستحبّ. لكنّ الوقائع الاجتماعية ـ التاريخية تشير إلى أنّ نقاط الضعف التي تحدث في هيكل المجتمعات والمبادلات غير العادلة التي تجري في جنح الظلام، وغير ذلك من العوامل الأخرى، تُمثّل أساس الهوّة الاقتصادية العميقة بين طبقات الناس المتعددة. ومضافاً إلى كون الإنفاق المستحبّ يكون سبباً لتعديل البناء الطبقيّ للمجتمع، فإنّ المُنفق كذلك يترعرع في جوّ يردعه عن إجراء أيّ مبادلة إلّا إذا كانت عادلة وصحيحة.

هذا من ناحية، أمّا من الناحية الأخرى فإنّ للإنفاق المستحبّ آثاراً في مجال تثبيت الانسجام الاجتماعي وتعزيزه والمَيل نحو استمرار العضوية في المجتمع. فعندما يخلو هذا الأخير من الإنفاق المستحبّ، ولا نعثر فيه على ما يمكن اعتباره بوناً اقتصادياً شاسعاً، فإنّنا لن نجد في مثل هذا المجتمع المقدار المطلوب من الانسجام الاجتماعيّ.

وبالنظر إلى ما ذكرناه في موضوع المبادلات وأنواعه، تزداد الحاجة إلى وجود قوانين تشرف على كيفية إجراء المبادلات، بل إنّ وجود تلك القوانين، في الحقيقة، هو الذي يكفل بقاء العدالة في أيّ مجتمع من المجتمعات الإنسانية.

السيرة الفلسفية للأستاذ العلامة الطباطبائي

الشيخ عبد الله جوادي آملي

1 ـ إذا حظيَ المفكرون بذكاء فطريّ، وكان تفكير الأذكياء بالفطرة صحيحاً وسليماً؛ فلا ريب في أنّهم سيكتشفون سبيل الكمال وسيبلغون أهدافهم بالسير في تلك السبيل. لكن إذا لم يكن المفكر ذكياً بالفطرة أو أحجم الذكيّ بالفطرة عن الاستمرار في الدراسة، فحينئذ سيكون من العسير على كليهما العثور على الصراط المستقيم، والدّرب المؤدي إلى الهدف المنشود؛ وحتى لو افترضنا اكتشافهما لتلك الطريق، فسيكون من الصّعب عليهما السّير فيه إلى النهاية، وسيكون وصولهما لهدفَيْهما أصعب، وذلك لقول الإمام علي (ع):

الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَمَسْمُوعٌ، وَلاَ يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ[1]

2 ـ إذا لم تتطابق الأفكار المكتسبة والخارجية مع الرؤى الفطرية

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، ص534.

والداخلية، ولم تكن حصائل الدّرس والبحث في المدرسة منسجمة مع الإدراكات الحضورية، وكان من الصّعب إيجاد المواءمة بين الإنجازات العقلية والاستنتاجات القلبية، وضاعت القرائن في متاهات المنافع العلمية للعقل النظريّ والعناصر الثابتة للعقل العمليّ، وبالتالي أبَت العقائد الفكرية البشرية الانصياع إلى قادة الوحي السماويّ؛ فإنّ ذلك كلّه سيكون هباءً منثوراً، بل وسيغدو الحجاب الأكبر على الإطلاق، وذلك لقول الإمام علي (ع):

رُبَّ عَالِم قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ، وَعِلْمُهُ مَعَهُ لاَ يَنْفَعُه[1]

ولهذا نرى أنّ الرّسول الأعظم (ص) كان يقول في دعائه إلى الله سبحانه: **أللَّهُمَّ إنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لا يَنْفَعُ**[2].

3 ـ إذا لم يكن العلم أساساً للعمل الصالح فهو أخسّ العلم، أمّا العلم الذي يتجلّى في كلّ ركن، ويظهر في كلّ عمل؛ فهو أشرف العلوم وأسمى الفنون، وذلك لقول الإمام علي (ع):

إنَّ أَوْضَعَ الْعِلْمِ مَا وَقَفَ عَلَى اللّسَانِ، وَأَرْفَعَهُ مَا ظَهَرَ فِي الْجَوَارِحِ والأَرْكَانِ[3]

4 ـ إذا لم تُصاحب أفكار العلماء السامية مجاهدات باطنية، وخَلت الآراء الفلسفية لأهل الرّأي والعلم من التهذيب والتشذيب، فلن

---

(1) المصدر نفسه، ص487.

(2) حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل**، ج5، ص69، باب نبذ مما يُستحب أن يدعى به عقيب كلّ فريضة. [المترجم]

(3) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، ص483.

يصل أيّ منهم إلى الحقيقة، ولن يلحظ ناظراه أيّ صواب. وإذا غاب هذا الأخير فلن ينفع العلم، بل سيتحوّل إلى ضرر ونقمة، وسدّ عالٍ أمام الإدراك والحكمة، وذلك لقول الإمام علي (عليه السّلام):

إنَّ كَلاَمَ الْحُكَماءِ إِذَا كَانَ صَوَاباً كَانَ دَوَاءَ وَ إِذَا كَانَ خَطَاءَ كَانَ دَاءَ[1]

ويكمن السرّ وراء كلّ هذا الاهتمام في كون كلام الحكماء يدور حول محور العقائد والأصول الأساس، وأنّه يتعامل مع أهمّ جزء من الحياة الإنسانية، وتربطه معها علاقة حميمة وآصرة قوية. ولهذا، فإذا كان كلامهم صائباً كان مصدر تنوير للروح، وإذا كان خاطئاً، فلا ريب في أنّه سيتسبّب في سقوط الروح في الهاوية وإحداث كارثة غير متوقّعة.

5 ـ إذا لم يحثّ العلم صاحبَه على القيام بالعمل الصالح، أو كان سبباً في عدم طاعة الله سبحانه، فهو ليس سوى الجهل بعينه؛ وإذا لم يكن اليقين داعياً إلى الزّهد ومنادياً إلى التقوى فهو بالتأكيد شكّ وليس يقيناً، وذلك لقول الإمام علي (ع):

لاَ تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلاً وَ يَقِينَكُمْ شَكّاً
إِذَا عَلِمْتُمْ فَاعْمَلُوا وَإِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَأَقْدِمُوا[2]

6 ـ إذا قصّر العالِم في أداء واجباته تجاه ربّه، واستخفّ في الامتثال لأوامر السماء، فلن يكون لديه أيّ عُذر للتخلّص والنجاة من عقاب الله، وذلك لقول الإمام علي (ع):

---

(1) المصدر نفسه، ص521.

(2) المصدر نفسه، ص525.

قَطَعَ الْعِلْمُ عُذْرَ الْمُتَعَلِّلِينَ[1]

7 ـ إذا استكبر المرء على تعلّم العلوم المفيدة، ورفض تحصيل أنفعها، فهو أرذل خَلق زمانه، وذلك لقول الإمام علي (ع):

إِذَا أَرْذَلَ[2] اللهُ عَبْداً حَظَرَ[3] عَلَيْهِ الْعِلْمَ[4]

8 ـ إذا تكبّر المرءُ على العلم، ورفض تعلّمه، وحَرم نفسَه منه؛ أصبح عدوّاً للعلم وخصماً للعلماء، وذلك لقول أمير المؤمنين (ع):

النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا[5]

وقد أشارَ القرآن الكريم إلى سبب ذلك بقوله تعالى:

﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾[6]

9 ـ إذا سارَ العالِم على غير هدى واستنكف السّير على الصراط المستقيم، فهو كالجاهل المتعنّت والمُعاند الجاهل؛ وذلك لقول الإمام علي (ع):

الْعَالِمُ الْمُتَعَسِّفُ شَبِيهٌ بِالْجَاهِلِ الْمُتَعَنِّتِ[7]

10 ـ لمّا كانت معارف الإسلام قائمة على العقل ومستندة إلى العلم،

---

(1) المصدر السابق.
(2) أرْذله: جعله رذيلاً [المترجم]
(3) حَظَرَه عليه أي: حَرَمَه منه [المترجم]
(4) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، ص526.
(5) المصدر نفسه، ص501.
(6) سورة الأحقاف: الآية 11.
(7) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، ص531.

وكلّما تعمّق العقل وازدهر العلم تجلّت معالم الدين واتّضحت ملامحه؛ فقد اهتمّ الإسلام بتحصيل العلوم والتشجيع على ذلك، وبالتأكيد على نور العقل والتعلّم، واعتبره واجباً، بل وأمر بطلب العلم ولو كان في أقصى تخوم الأرض:

أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ[1]

وحثّ الجميع على طلب العلم مهما طال الزّمن ومرّت الأحقاب، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله عزّ وجلّ:

﴿لَآ أَبۡرَحُ حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ أَوۡ أَمۡضِيَ حُقُبٗا﴾[2]

صعوبة تمييز الشخصيات العلمية

لا شكّ في أنّ التعرّف على العالِم الربّاني، وتمييز الشخصية العلمية عن غيرها، أمر صَعب؛ تماماً كما هي الحال عندما يريد المرء أن يصبح عالماً ويغدو إنساناً كاملاً، فقد كان بعضٌ ينظر إلى رسول الله (ص) بالعين المجرّدة جاهلين شخصيّته المتميّزة وخصاله السامية التي لا تُرى إلّا بالقلوب والأفئدة.

﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾[3]

وهكذا هي الحال عندما يريد أحدنا كتابة أو تدوين السيرة الفلسفية للأستاذ العلامة الطباطبائي (قُدّس سرّه)؛ فهي لا تقلّ صعوبة عن تمييز الشخصيات العلمية ومعرفتها، وما ذلك إلّا لتجلّي صورة خشوع العبد

---

(1) من أحاديث الرّسول الأعظم (ص).

(2) سورة الكهف: الآية 60.

(3) سورة الأعراف: الآية 198.

المخلص لربّه في أعماق الأفكار والآراء الفلسفية لهذا الحكيم المتألّه، ولم تخل أركانه العبادية من الرّؤى العلمية المُعمّقة. وهذا يذكّرنا بما قاله المحقّق الطوسي (قُدّس سرّه) في كتابه الموسوم (**شرح الإشارات**)[1]، من أنّ ابن سينا كان يتمتّع بنقاء السريرة والاستقامة في السيرة، وهما شرطان من شروط تعلّم الحكمة.

ومن خلال المنجزات التي انفرد بها هذا الفيلسوف الإلهيّ، خاصة ما يتعلّق بنشر معارف الكتاب وسنّة المعصومين (ع)، يمكن اعتباره عضواً بارزاً في زمرة أولياء الله الذين **بِهِمْ عُلِمَ الْكِتَابُ وَبِهِ عُلِمُوا**[2]؛ بل يُعدّ حكيماً إلهياً من جملة المؤمنين المخلصين الذين اختبر الله سبحانه قلوبهم وامتحنها للإيمان الكامل، فاجتمعت في روحه العالية عساكر العقل لتطرد جُند الجهل، وتهزم قبيله من الحرم الآمن لهذا الوليّ. وذلك لقول الإمام الصادق (ع):

لاَ تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إلاَّ فِي نَبِيٍّ
أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدِ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ[3]

ولهذا، فإنّ تحليل الأبعاد الفلسفية لهذا العلّامة لن يكون أمراً هيّناً. ومع ذلك؛ فإنّ تجاهل عقل الأمّة لهذا أو السكوت عنه أو الإحجام عن الكتابة حوله وبيان ترجمانه، ليست مسألة سهلة يمكننا تجاوزها أو التغاضي عنها. وهذا ما يدفعنا إلى قول المقدور، والاستعانة بالميسور،

---

(1) نهاية صفحات الكتاب المذكور.

(2) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، بَابُ الْمُخْتَارِ مِنْ حِكَمِ أَمِير المؤمنين عليه السلام، الحكمة 422.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، كتاب العقل والجهل، ص10.

وترك بقية التفاصيل حول هذه الشخصية الفذّة لأحد الحكماء المعروفين، وأهل الفلسفة المشهورين، وأصحاب الرّأي المرموقين، الذين يُمثّلون عقول المجتمع الإسلامي وأحقّ بالقيام بمثل هذا الإنجاز الإنسانيّ بحقّهم.

همّة الأستاذ العلامة الطباطبائي العالية ومنهجه الفلسفيّ

1 ـ لم تقتصر جهود العلامة (رحمه الله) ومساعيه على التعقّل العميق والتدبّر الكامل في الفلسفة الإسلامية وحسب، بل كان يتحلّى بقدرات داخلية وإمدادات غيبية خاصّة لم يرض للمفكّر القادر القناعة بحفظ آراء الفلاسفة المسلمين الكبار والاكتفاء بما كانوا يملكون؛ بل كان يسعى على الدّوام إلى تصحيح العيوب في آراء المتقدّمين، وسدّ النقص في ما وصلنا من كتابات السابقين بما لديه من الإنجازات، وإكمالها على الوجه الأتمّ بما يملك من المعلومات.

2 ـ تتألّف الأُسس والقواعد الفكرية للأستاذ العلامة من البراهين اليقينية، ولا غير؛ لأنّ إثبات المسائل الفلسفية غير مقدور عليه سوى بالمقدّمات اليقينية التي تفوق مجالات الإحساس، وتسمو على حدود الاستقراء، وتتعدّى مساحة الاختبار والامتحان، وترقى على سَرد الآراء ونقل الأقوال والأنباء، وأكثر أهمية من الاعتماد على المشهور، وأرجح كفّة من الاستناد إلى الإجماع أو الأدلّة الظنية الأخرى التي قد تكون مفيدة في العلوم التجريبية والمعارف النقلية؛ مضافاً إلى كونها بعيدة كلّ البُعد عن عقود العلوم الاجتماعية وعهودها وقواعدها.

ولم يكن بمقدور أيّ مقدّمة التحليق إلى ما وصلت إليه الروح الشامخة لهذا الحكيم المتألّه، سوى من خلال العلوم المعروفة والمبادئ اليقينية؛ لأنّ روح الإنسان الكامل لا يمكن لها أن تكون رَهناً بما هو غير يقينيّ.

3 ـ تشكّل المبادئ البيّنة أو المُبيّنة لدى الأستاذ العلامة (رحمه الله) النسيج الفكريّ الخاص به، خاصّة أنّ الفلسفة هي معرفة حقائق عالم الوجود وتمييز الوقائع العينية عن الخواطر الوهمية، وهذا لا يتيسّر إلّا من خلال المقارنات البيّنة المركّبة من البديهيّات الأولى أو الأدلّة المُبيّنة التي تُختَم بالقضايا البديهية والابتدائية. ولذلك، لا بدّ من التفريق بين القضايا البديهية التي تُعدّ أساس الاستدلالات الفلسفية، من جهة، وبين الفرضيات التي تُمثّل حجر الزاوية للعلوم التجريبية، للحيلولة ـ ما أمكن ـ دون الاعتماد على الفرضية بدلاً من القضية البديهية في الفلسفة، وتجنّب استخدام الأُسس الخاصة بالعلوم التجريبية في بيان وتبيين المسائل العقلية التي لا تحتاج إلا إلى القضية البديهية، مع حصول نوع من الاستفادة العقلية التي هي بحاجة إلى القضية البديهية، ومع كون الاستعانة بالمبادئ والأصول البديهية في العلوم التجريبية هي أمر مطلوب ولازم تماماً. لكن، وللوصول إلى حلول للمسائل الفلسفية، لا يُلجَأ إلى فرضيات العلوم التجريبية وحسب، حَجَرَ أساس ثابت وأصيل، بل لا يمكن تأسيس أيّ برهان أو استخراجه من القضايا المسلَّم بها والمقبولة لدى عامّة الناس، لأنّها ـ ببساطة ـ مسلَّم بها ومقبولة لدى عامّة الناس، مع إمكانية تشكيل قياس جدليّ منها على أيّ حال، ومع أنّ المنطق قد بيّن، بشكل مبسوط، الفارق بين المبدأ البديهيّ والمبدأ

المُسَلَّم به ويُستفاد من أحدهما في البرهان، بينما يُستفاد من الآخر في الجدل والخطابة معاً). إلّا أنّ هذا هو الفرق، من وجهة نظر العلامة، بين القضية البديهية والفرضية العلمية؛ إذ تُستخدَم الأولى في البراهين الفلسفية، والثانية في استدلالات العلوم التجريبية.

ولا تُستخدَم الفرضية، في علم ما، لأغراض الاستنتاج العلمي، أو لكي نتعلّم المسائل والنظريّات الخاصة بالعلم المذكور؛ بمعنى أنّه لا تقوم الفرضية بتحويل المجهول إلى معلوم، إنّما هي لتحديد المسير لكي لا يفقد سلوكنا العلمي طريقه. وفي غير هذه الصورة، فإنّ استنتاجنا للمسائل سيكون رهناً ببراهين المسألة، وأدلّة التجربة، وسائر الأسباب المتعلّقة بإيجاد النظرية، لا بمعلول الفرضية، في حين أنّ الفرضية تشبه إلى حدّ كبير ساق الفرجار الثابتة التي تعمل على تثبيت ساقه الأخرى المتحرّكة ومنعها من السّير على غير هدى، لا أن تقوم الساق الثابتة بإيجاد النقاط التي تكوّنها ساق الفرجار المتحركة[1].

وهكذا، فإنّ الأمر لا يقتصر على وجود حدّ فاصل بين الفلسفة، من جهة، وبين العلوم التجريبية، من جهة أخرى؛ وبالتالي تميّز المسائل الخاصة بكلّ منهما عن الآخر، بل إنّ أسلوب الاستدلال ونمط الاحتجاج لكلّ منهما كذلك يختلف عن الآخر، إذ إنه مع الاستعانة، في العلوم التجريبية، بالقضايا البديهية (كالفرضيات)، فإنه لا يمكن إيجاد البراهين أو تشكيلها، في المسائل الفلسفية، من الفرضيات. وهذا ما كان الأستاذ الراحل يكرّره في كلامه حول هذا الموضوع، وهو أنّ بعض

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفة وروش رئاليسم (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، المقالة الخامسة.

المسائل العلمية الطبيعية والهيئة قد وجدت طريقها إلى الفلسفة على نحو أصول موضوعة. ومع تقدّم العلوم التجريبية، تشتّتت تلك المسائل، وتغيّرت كثيراً، وتبدّلت أشكالها مع تغيّر الفرضيات؛ لكن لم تتعرّض المسائل الفلسفية عينها إلى أدنى خلل. وفي الوقت الحاضر كذلك تسلّلت بعض المسائل العلمية إلى الفلسفة، على نحو أصل موضوعيّ بدون أن تقدّم الفلسفة أيّ ضمانة عقلية لأيّ منها؛ لأنّها قد تتغيّر هي الأخرى، سواء في المستقبل القريب أو البعيد، بينما ستبقى القوانين الفلسفية محفوظة ومصانة.

4 ـ كان الأسلوب العقليّ لهذا الحكيم المتبحّر يستند إلى التفكير على أساس وقائع عالم الوجود وحقائقه، وكان يسعى إلى منع تسلّل المسائل الاعتبارية إلى أعماق المسائل العقلية، ويحرص على عدم الخلط بين البحوث الفلسفية والمسائل الاعتبارية. وكان لا يوافق على استخراج البراهين العقلية بالاستعانة بالمقدمات التي يقتصر استخدامها في العقود الاجتماعية وما شابهها، والحذر في تجنّب الخلط بين المسائل التي يمكن بحثها من خلال الضرورة والإمكان والامتناع، من ناحية، وبين القضايا التي تناقَش ضمن إطار الحسن والقُبح والإباحة، من ناحية أخرى.

ولكي يُعيّن الحدود بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، ويميِّز بين المسائل الفلسفية ونظيرتها الاعتبارية؛ فقد كتب العلامة الطباطبائي مقالته السادسة من **أصول الفلسفة**، والفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من **نهاية الحكمة**، فكانت نتيجة ذلك التحليل والتمييز بين المسائل الفلسفية والمسائل الاعتبارية، تكوين نقد مُعمّق في موضوع العلة والمعلول، ومسألة تقسيم العلة الفاعلة إلى فاعل بالقصد وفاعل بالجبر،

مشيراً بوضوح إلى عدم وجود أيّ فرق من الناحية العقليّة بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر، لأنّ كليهما متشابه في جميع المبادئ الاختيارية، بينما يقتصر الفرق بينهما على التقاليد الاجتماعية، من أجل الحفاظ على مصالح المجتمع، من حيث التقنين السائد، وأنّ الأفعال الصادرة عن الفاعل بالقصد لها آثارها التي لا تترتّب على الأفعال الصادرة عن الفاعل بالجبر. وبعد أن طُرِحَ هذا التحليل بشكل تامّ في محاضرات الفلسفة التي كان يقيمها الأستاذ العلامة، تمّ تدوينها وطبعها بشكل تعليقة على الأسفار[1]، وعلى نحو فصلٍ من كتابه المستقلّ المسمّى بـ(**نهاية الحكمة**)[2].

وللمحافظة على المسائل الفلسفية وتمييزها عن العلوم والمقدمات الاعتبارية، لم يستَعن العلامة الطباطبائي إطلاقاً بالقصص والحكايات، خلال تدريسه أو عند تأليفه في المسائل العقلية، ولا بالشواهد الشعرية. وكان يقول إنّ ذلك سيُعرّض استحكام المسائل الفلسفية وإتقانها إلى خلل وضرر لا يمكن إصلاحهما إذا ما اعتمدنا على القصص والحكايات النقلية؛ وإني لأرى أنّ بعض المدرّسين والمؤلفين، في المجالات العقلية، قد فتحوا باب المسائل الاعتبارية على مصراعَيْه؛ من خلال طرح القصص والحكايات والأشعار الخطابية في علم الفلسفة. ولمّا كان هضم تلك المواد سهلاً واستيعابها يسيراً، فقد تمّ قبولها بأسرع من المسائل البرهانية. ومع الإكثار من مثل تلك المسائل الخطابية، والأشعار الذوقية، والظرائف الثقافية المستخدمة في كلّ ذلك، ضاقت الأرض على المسائل العقلية، بما رحبت، وبدأت تترك المجال شيئاً فشيئاً أمام

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الجزء الثالث، ص12.

(2) ص155.

الظنّ الذي شغل منصب اليقين والخطابة، واحتلّ منزلة البرهان حتى تمّ قبول البحوث الاعتبارية على أنها مسائل فلسفية؛ وأصبح كلّ ما كان قريباً إلى الإحساس وجاراً للعاطفة يُسمّى مطلباً عقلياً. لكن لم يؤدّ أيّاً منها ما كان يقوم به العقل، بل ولم يُتح أيّ فرصة للبرهان لأداء رسالته، ولبس الخطر الذي كان يُهدّد الفلسفة وفقاً للتحليل الذي قدّمه شيخ الإشراق[1] إزار البرهان الذي كانت ترتديه المسائل العقلية، وألبسه رداء الخطابة التنكّري بدلاً من ذلك، وفَقَدَ مكانته بين المسائل العقلية ولم يحتفظ بمنزلته بين صفوف البحوث الخطابية.

5 ـ بلغ التكامل العقليّ والتجرّد الروحيّ، لدى رجل الحكمة هذاو حدّاً أصبح باستطاعته معه إدراك الكليّات العقلية، بدون تدخّل قوّة تخيّل، أو تمثيل مصاديقها في مرحلة الخيال، وتجسّدها في مرتبة المثال المتّصل.

والخلاصة؛ فإنّ أحد الأدلّة الدالّة على تجرّد الروح، هو إدراك الكليات المرسلة، المجرّدة عن أيّ قيود، والمنزّهة عن كلّ كثرة؛ فالروح التي تستطيع إدراك موجود مجرّد تجرّداً تامّاً لا بدّ لها من أن تكون هي الأخرى مجرّدة كذلك. وقد أشكل صدر المتألهين (رحمه الله)[2] في المبدأ الأوّل، مع قبوله للمبدأ الثاني لأنّ أغلب الناس محرومون من الإدراك الكليّ المجرّد، بل إنّ الوجود الكليّ في أذهانهم يشبه ـ إلى حدّ كبير ـ الوجود الكليّ خارج الطبيعة، أي أنّ الكليّ في الخارج موجود بنعت الكثرة، ولا يوجد في أذهان عامّة الناس كذلك إلا كالخارج مع وصف الكثرة. والاختلاف في ذلك يتمثّل في أنّه ماديّ في

---

(1) شهاب الدين السهروردي، **المطارحات**، ص206.

(2) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص264 ـ 266؛ وج3، ص460.

الخارج، أمّا في أذهان أكثر الناس فهو مؤطَّر بالتجرّد البرزخيّ، لأنّهم إنّما يدركون الكليّ في مرتبة الخيال المنتشر، ويفهمون الجامع الواسع بينهم بمساعدة الانتشار الخيالي والتكثّر المثالي، وليس باستطاعتهم مطلقاً أن يدركوا، مثلاً، المفهوم الكليّ للشجرة، بل ولا يمكنهم تمثيل الجذر، أو الجذع، أو الساق، أو الأغصان في مخيّلتهم، ولا يستطيعون كذلك تخيّل أيّ نوع من أنواع الانبساط والكثرة أو تمييزهما عن الكليّ؛ بل يدركون المفهوم الجامع للشجرة في ضوء التمثيل الخيالي، مضافاً إلى أنّهم يَعون كليّة ذلك بمعونة الانتشار والكثرة الذهنية، بدون أن يتمكّنوا من إدراك أيّ مفهوم بعيداً عن جذور الشجرة وأوراقها، أو عن المصداق والفرد بشكل مستقلّ. ولذلك، يصدق في هذا الرّجل مثال برهان تجرّد الروح عن طريق الإدراك الكليّ للنفوس الناطقة ولا يصدق ذلك في ما يتعلّق بنفوس جميع الناس.

بعد الانتهاء من البحث المذكور، سألت سماحة الأستاذ العلامة (ره) قائلاً: «هل يمكنكم إدراك الكليّ بدون تمثيل أيّ فرد خياليّ له، ومن غير حاجة إلى تخيّل انتشاره بين النماذج المثالية؟» فأجاب: «إلى حدّ ما!».

وهذا معناه (نعم!) بالنظر إلى ما تتّصف به هذه الشخصية الفذة من خفض للجناح وتواضع ألمّ بكلّ جوارحه وجوانحه، فلم يكن مُعجباً ولا مغروراً، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين علي (ع) من قبل بقوله: **«إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ عَقْلِهِ»**[1].

6 ـ من الخصائص البارزة لسيرة العلامة (ره) الفلسفية، كثرة التفكير،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، باب العقل والجهل.

إذ كان يقضي أوقاتاً طويلة في التفكير والسكوت، ولم يكن يُجيب عن أيّ سؤال بدون أن يفكّر فيه مليّاً ويدقّق في تفاصيله قبل قوله. وكان من عادته الامتناع عن الكلام والحديث قُبَيل التأمّل، حتى أصبح مصداقاً لقول الإمام علي (ع): «**إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَام**»[1].

وهكذا، فإنّ العلامة الطباطبائي لم يكن ليقول كلاماً اعتباطياً أو حديثاً عبثاً. وعندما كان يلقي المحاضرات ويؤلّف الكتب، كان يتّبع فيهما القول الموجز والأدب المُنجَز، فيُعرَف ما بُذِلَ في ذلك من الجهد، ويُعلَم ما عانى صاحبه من الأرق والسّهد؛ ، فأضحت إنجازاته كنوزاً فاضت بالدّرر والجواهر، واشتملت على نفيس النّقد والتحليل الفلسفيّ الباهر. ومع كلّ هذا وذاك؛ فهو (ره) لم يَنس الأدب العلميّ ولم يتجاهل العفاف العقليّ، في إبطال الآراء الباطلة أو تفنيد الملاحظات الخاطئة، فكان كما قال أمير المؤمنين (ع): «**لَكَادَ الْعَفِيفُ أَنْ يَكُونَ مَلَكاً مِنَ الْمَلاَئِكَة**»[2].

7 ـ كان الأسلوب التحليليّ لسماحة الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) يتمثّل في البحث الكامل في الموضوعات الفلسفية، ولم يسمح لنفسه بالدخول في أيّ بحث، أو نَفي أو تأكيدِ بعضه، إلّا بعد أن يحصل على تصوّر صحيح ومنظار دقيق للموضوع. وكان يقول دائماً إنّ الكثير من التعقيدات في المسائل الفلسفية إنّما هي وليدة عدم دراسة موضوع البحث بشكل كامل. ولمّا كانت البحوث العقلية

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، ص480؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج12، ص192، باب وجوب حفظ اللسان عما لا يجوز.

(2) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، الحكمة (464).

تدور حول محور الوقائع الخارجية، فإنّه لو تمّ التدقيق في أيّ موضوع، وتمّ تصوّره بشكله الصحيح، فسوف تتجلّى العديد من لوازمه وملزوماته وملازماته؛ وبالتالي سيسهل الاستدلال بثبوتها لموضوع المسألة.

وعلى هذا؛ فإنّ التصوّر النظري في المسائل الفلسفية مقدّم على التصديق النظريّ، إذ لو تمّ إدراك موضوع القضية كاملاً فستتبيّن العلاقة بين لوازمه وملازماته بيُسر وسهولة. فالسرّ في ترتّب المحمولات المتعددة على موضوع واحد، وقيام كلّ جماعة من أصحاب الرّأي بحمل حكمها الخاصّ وأثرها المخصوص على الموضوع نفسه، ثمّ ظهور الاختلاف في العقائد حول مسألة ما؛ أقول، يكمن في أنّ لكلّ موضوع من تلك الموضوعات تصوّراته الخاصّة به، وتحاول كلّ جماعة فرض تأثيرها على الموضوع، إذا كان تصوّرها له صحيحاً بما يتناسب وحالَة الموضوع واستحقاقه الكامل لذلك.

كان يقول إنّه توجد الكثير من الآراء والنظريات، بين المتكلمين والحكماء والعرفاء، حول الماهية والوجود؛ لأنّ بعضهم يعتقد بأصالة الماهية، فيما يرى غيرهم أنّ الأصالة تكمن في الوجود. ويقول آخرون إنّ الوجود الأصيل يشتمل على حقائق متباينة، بينما قال طرفٌ رابع إنّ تلك الحقائق إنّما هي حقيقة تشكيكية واحدة، وادّعى الخواصّ أنّها حقيقة شخصية واحدة... وكلّ ذلك عائد إلى الدرجات المختلفة في معرفة الوجود والماهية، ثمّ حمَلت عليهما كلّ جماعة ما أدركته من هذيْن الأمريْن أفضل من الآخر. وأمّا الفرقة التي لم تتعرّف على ذينك الموضوعَيْن إلّا بشكل سطحيّ، فقد نسبت إليهما حكمها النازل والسطحية.

وكذلك كان العلامة يقول إنّ الآراء الخمسة المذكورة لا تختلف في

ما بينها، بل تسير جميعها بموازاة بعضها بعضاً، وإنّ كلّ واحد من تلك الآراء يُكمّل الآخر، ولا وجود إطلاقاً للبينونة أو التضادّ بين الكامل والناقص؛ لأنّ هذا الأخير لا يزيح الكامل، والكامل يرى نقص الناقص فيقوم بترميمه وإصلاحه.

ومن هنا، وبالاستناد إلى هذا المبدأ، يمكننا تبرير التطوّر الفلسفيّ لدى صدر المتألهين (قدّس سرّه)[1] وتحليله، والذي كان مشهوداً خلال

---

(1) وهو محمد بن إبراهيم الشيرازي والملقّب بـ(صدر الدين) والمشهور بـ(الملا صدرا) أو (صدر المتألهين). وُلِد في شيراز حوالى سنة (979 ـ 1050هـ) أو (1572 ـ 1641م). وكان أبوه (إبراهيم بن يحيى قوامي) أحد الوزراء في العهد الصفويّ ورجل ذي نفوذ وثريّ في تلك الفترة. وقد بذل والده قصارى جهده لتربية ابنه الوحيد وتعليمه (المُترجَم له). ويمكن تقسيم حياة الملا صدرا إلى ثلاثة مراحل هي: 1 ـ مرحلة دراسته وتتلمذه وبحثه في كتب الأقدمين واستطلاع آراء الحكماء والفلاسفة من قبله في شيراز وأصفهان. وخلال هذه الفترة اهتمّ الملا صدرا بتتبّع آراء الفلاسفة المشائين والإشراقيّين. 2 ـ مرحلة تهذيبه لنفسه وترييضها والمكاشفة في بلدة صغيرة تُدعى كهك وهي قرية تقع بالقرب من محافظة قم الحالية بإيران، وهناك توصّل إلى اكتشاف الكثير من الحقائق الربانية والاطّلاع على العلوم الإلهية. 3 ـ مرحلة التأليف والتدريس في شيراز في المدرسة التي أمر ببنائها والي محافظة فارس حينها وهو (الله وردي خان). وفي هذه الفترة استطاع الملا صدرا كتابة وتأليف مُعظم آثاره تقريباً. وتجدر الإشارة إلى أنّ الملا صدرا تمكّن من إدخال الحكمة الإلهية والفلسفة الإسلامية مرحلة جديدة لم يسبقه إليها أحد من قبل، وبرع في ما سُمي بالعلم الأعلى، أو العلم الكلي أو الفلسفة الأولى، أو الحكمة الإلهية، حتى بزّ أقرانه من الفلاسفة السابقين وشآهم شأواً. وقضى الملا صدرا بقيّة حياته في شيراز مشغولاً بالتأليف والتدريس. ويُقال أنّ صدر المتألهين حجّ سبع مرّات مشياً على قدميه، وخلال عودته من حجّته السابعة تُوفي عندما وصل مدينة البصرة في جنوب العراق وذلك سنة (1050هـ = 1640م). أساتذته: الشيخ بهاء الدين العاملي المشهور بالشيخ البهائي، والميرداماد، ومير أبو القاسم فندرسگي (العارف والزاهد والرياضي الأوحد في زمانه) وغيرهم. تلامذته: كان للملا صدرا الكثير من التلاميذ الذين درسوا الفلسفة والحكمة على يديه لكنّ أشهرهم وأبرعهم في ذلك هو الملا محسن الفيض الكاشاني والمولا عبد الرزاق اللاّهيجي، وكان هذان التلميذان صهريه كذلك. مؤلّفاته: **الحكمة المتعالية** (أو الأسفار العقلية الأربعة)؛ **شرح الهداية؛ المبدأ والمعاد**؛ =

فترتَيْن من فترات سيره العقليّ؛ إذ كان يعتقد، في فترة ما، بأصالة الماهية، ثمّ غيّر رأيه، في الفترة التالية، واعترف بأصالة الوجود. وفي فترة من فترات حياته العلمية، كان الملّا صدرا مؤمناً بالعلم التفصيليّ للواجب تعالى بالممكنات وفقاً للشّرح الذي قدّمته مدرسة الإشراق عند بيانه ذلك العلم، وكانت آراؤه منسجمة ومتشابهة مع آراء شيخ الإشراق. ثمّ في فترة لاحقة اعتبر تلك الآراء غير كافية، وتوصّل إلى رأي نهائيّ ودقيق مفاده أنّ العلم إجماليّ في الوقت عينه الذي يمثّل فيه كشفاً تفصيلياً. والخلاصة، فقد كان لصدر المتألهين، في كلّ مرحلة من تلكما المرحلتَين، رأي خاصّ به حول الوجود والعلم، وهو رأي يختلف عن رأيه حول ذلك في المرحلة السابقة.

8 ـ يتمثّل أسلوب سماحة الأستاذ العلامة (رحمه الله)، في طرح المسائل الفلسفية، في تنظيم المسائل العقلية على غرار المسائل الرياضية. وكان يسعى إلى كتابة وتنسيق البحوث الدينية بهيئة بحوث رياضية، لكي تحتلّ كلّ مسألة من تلك المسائل مكانها الخاصّ، فتكون مكمّلة للبحوث السالفة؛ وفي الوقت عينه تكون أرضية خصبة لظهور المسائل المستقبلية. وبغضّ النظر عن كون الأسلوب المذكور يعمل على إحكام العلاقة بين البحوث العلمية وتقويتها، فهو مناسب، أكثر من غيره، للمسائل الخاصة بعالم الوجود، التي تحاول الفلسفة بحثها ودراستها، لأنّ حلقات سلسلة الوجود ـ وكما قال صدر المتألهين (قدّس سرّه) في تفسيره القيّم ـ

= حدوث العالم؛ المشاعر؛ شرح الشّفاء؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ أجوبة المسائل؛ مضافاً إلى تفاسير بعض سور القرآن الكريم. [المترجم].

تُعتبر سلسلةً من الأعداد التي تكون موضوعة في مكانها المناسب، ولا مجال لتقدّم أحدها على الآخر، أو تأخّره عنه، في هذه السلسلة المنتظمة؛ إذ إنَّ كلّ موجود مخلوق بقدر معلوم وهندسة مُحدّدة ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[1].

وعلى هذا؛ ولمّا كانت الفلسفة شمولية وعامّة، فلا بدّ من أن تكون بحوثها كذلك مشابهة لصورة العالم، أي، منظمة بشكل رياضيّ وهندسيّ. فطرحُ مسألة من مسائلها في غير موعدها ووقتها، يشبه إلى حدّ كبير، عملية قطف الثمار قبل نضوجها؛ وهو ما يشير إلى عدم إدراكها بالشكل الصحيح وصعوبة تصديق الاستدلال فيها.

ولذلك؛ كان سماحة الأستاذ يسعى دوماً إلى أن لا تُقام البراهين في مسألة فلسفية واحدة، أو يتمّ تشكيلها من العلوم المعروفة والمقدّمات البديهية، أو تُنشأ من الأصول والمبادئ المُبيّنة التي تمّ بيان أدلّتها قبل ذلك؛ فضلاً عن عدم قبوله إقامة براهين عدّة في مسألة واحدة، إذ كانت مقدّمات بعضها تُحال إلى المستقبل. وكان يقول إنّه لا يمكن للمسألة التي يتمّ طرحها مع المبادئ الموضوعة، أن تنعش الروح، ولا يمكن للبحث أن يصبح بحثاً فلسفياً خالصاً ونقياً من خلال إحالته إلى المستقبل.

وهكذا؛ لم يقتصر تدريس المرحوم العلامة على أساس مُراعاة نظام رياضيّ خاصّ، في طرح المسائل الفلسفية واستدلالها، بل كان أسلوب تأليفه كذلك يستند إلى هذا الرّكن المهمّ (وهو ما نلاحظه بجلاء في مؤلّفاته الأخيرة، باللغة الفارسية، مثل **أصول الفلسفة**، و**بداية الحكمة**

---

(1) سورة القمر: الآية 49.

ونهاية **الحكمة**)، ولم يكن مُعتاداً على إيكال أيّ موضوع أو مسألة إلى المستقبل، إلّا في حال وجود ضرورة ملحّة لذلك. وعلى هذا؛ قام بتقسيم المسائل الفلسفية إلى قسميْن، هما:

أولاً: المسائل الفلسفية العامة والجامعة.

ثانياً: المسائل الفلسفية الخاصة والتقسيمية.

فالقسم الأوّل يضمّ مسائل حول موضوع الفلسفة، ومن الطبيعيّ أن يكون محمولها مشابهاً لموضوعها كذلك؛ مثل مسألة أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، وبساطة الوجود، وفعلية الوجود، وما إلى ذلك. فيُمكن القول ـ ومن خلال نظرة تأمّل واحدة وتحليل سطحيّ[1] ـ بأنّ موضوع كلّ واحدة من تلك المسائل هو الفلسفة، وبالتالي فإنّ محمولات تلك المسائل تشبه موضوعاتها كذلك.

أمّا القسم الثاني، فيشمل المسائل التي يكون موضوع بعضها هو الفلسفة؛ كمسألة الوجود الذهني، ومسألة العلة والمعلول، والرابط والمستقلّ، وغير ذلك ممّا تكون الفلسفة موضوعها جميعاً، وبالتالي فإنّ محمولات تلك المسائل تشبه موضوعاتها كذلك.

وكان أسلوب الأستاذ العلامة، ومنهجه في التدريس، يؤكّدان عدم وضع مسألة تتعلّق بالقسم الثاني في القسم الأوّل، من أجل الحفاظ على النُّظم الرياضية. وكان يسعى كذلك إلى عدم نسبة مسألة من القسم الأوّل

---

(1) لا بدّ من الانتباه إلى أنّ موضوع الفلسفة في الواقع هو (الموجود) وليس (الوجود)، ولكن، وبعد إثبات أصالة الوجود، فإنّ موضوع الفلسفة في الحقيقة يصبح الوجود نفسه. (المؤلّف)

إلى القسم الثاني؛ هادفاً إلى عدم إضفاء الاستقلالية على المطالب والموضوعات الفرعية، أو فصلها عن أصلها لأنّ ذلك سيزيد من صعوبة التصوّر والتعقيد في الاستدلال.

على سبيل المثال؛ يمكننا الإشارة إلى مسألة **الجعل**، وهل أنّ الماهية هي المجعولة، أم الوجود، أو ربط الماهية بالوجود. وهو ما أفرد له صدر المتألهين (قدّس رّه) في الأسفار العقلية الأربعة، والسبزواريّ (قدّس سرّه) في شرح المنظومة؛ باباً مستقلاً، فيما أدرج العلامة (ره) ذلك ضمن فروع مسألة العلة والمعلول. هذا يعني أنّ بحث موضوع ما تمنحه العلة للمعلول، أو ما هو الشيء الموجود في المعلول، هل هي الماهية أم الوجود أم شيء آخر؛ يأتي بعد تثبيت قانون العليّة. وكما إنّ هذا الموضوع مشهود في كتاب **الشواهد الربوبية** (للملا صدرا) فهو واضح كلّ الوضوح كذلك في **بداية الحكمة** و**نهاية الحكمة** (للعلامة (ره)). وكذلك موضوع اتّحاد العالَم بالمعلوم، ضمن إطار علم الممكن بالواجب، ونقد ودراسة ما طرحه صدر المتألهين (قدّس سرّه) في بحثه القائل إنّ العلم بالمعلول لا يتيسّر إلّا بواسطة العلم بالعلّة، فَقَدْ بقيَ مُعقّداً وغير مفهوم باعتراف الحكيم السبزواري (قدّس سرّه).

لكنّ سماحة الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) استطاع حلّ تلك المسألة، في باب اتّحاد العالم بالمعلوم، بالاستعانة بحَمل الحقيقة .إلّا أنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ القسم الأعظم من تلك الإنجازات يعود إلى الفيض الخاصّ الذي تمتّع به حكيم الإمامية المشهور المرحوم صدر المتألهين (قدّس سرّه).

9 ـ كان أسلوب الأستاذ العلامة (قدّس سرّه)، في التحقيق في المسائل

الفلسفية، متميزاً بالصفات عينها التي تميّزت بها حكمة صدر المتألهين (قدّس سرّه) المتعالية ومبادئها الخاصة؛ مضافاً إلى فوائد التحليل المنطقيّ التي استقاها من ابن سينا. بمعنى أنّ العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) كان يطرح ويؤلّف في مسائل أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهرية، وجسمانية الحدوث، وروحانية بقاء الروح، والبحوث المُعمّقة الأخرى للملا صدرا؛ بأسلوب التحليل الذي استخدمه ابن سينا، ويسعى إلى تدريس كلّ تلك الموضوعات، أو التأليف فيها، بميزان المنطق الخاصّ بابن سينا، ويجتهد في عدم الخلط بين الموضوع الذي يفتقد الطريق الفكري والعلم الحصولي (الذي لا يمكن طرحه وفقاً لأسلوب القياس المنطقي)، وبين المسائل الفلسفية أو العقلية الخاصة، إذ كان يقول إنّ جماعة من الحكماء الربّانيين سعوا إلى الجمع بين معارف القرآن الكريم، وإدراكات العرفان الصحيح، والآراء الثابتة حول البرهان. وقد تحمّل كلّ من شيخ الإشراق، وابن تركة[1]، وآخرون، الكثيرَ من الأعباء، وسلكوا طريقاً مُعيّنة إلا أنّ التوفيق كان من نصيب صدر المتألهين (قدّس سرّه) الذي استطاع الجمع بين العرفان والبرهان لخدمة القرآن الكريم.

وعلى غرار ما قام به حكيم الإمامية صدر المتألهين (قدّس سرّه)، أراد أستاذنا الكبير أن يجمع، في تفسيره القيّم (**الميزان**)، بين كلّ من العرفان والبرهان في مكانهما المناسب إلى جانب القرآن الكريم. وهذا

---

(1) صائن الدين ابن تركة الأصفهاني صاحب كتابيْ **شرح فصوص الحكم**، و **تمهيد القواعد**، وله شرحٌ مميز وفريد حول الكتاب الثاني سمّاه **تمهيد القواعد في الوجود المطلق**) وهو من الكتب الضرورية والمهمّة لدراسة الحكمة الشيعية. [المترجم]

الجمع الذي قام به العلامة (قدّس سرّه) في التحقيق في مبادئ الملّا صدرا، والتحليل المنطقيّ لابن سينا، يذكّرنا بما أنجزه الفيلسوف المعروف الفارابي؛ إذ كان الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) غالباً ما يشير إلى أنّ فلسفة الفارابي تتّصف بعُمق الحكمة المتعالية التي تُمثّل بحدّ ذاتها بوتقة انصهار البرهان المشائي مع الشهود الإشراقي، وهي كذلك (أي فلسفة الفارابي) تشتمل على التحليل المنطقي لابن سينا.

كان العلامة الأستاذ يقول إنّ **الفارابي يُمثّل نتاج كلّ من الشيخ الرئيس ابن سينا والملا صدرا**؛ فإذا رغب أيّ مُفكّر ذكيّ السّير في فضاء الوحيّ الإلهيّ الموجود في عُمق تفسير العلامة الطباطبائي، مستخدماً التحليل العقليّ وضميره الحيّ، سيدرك ـ لا محالة ـ أنّنا لسنا نُبالغ إذا ما أطلقنا على الأستاذ العلامة اسم «فارابي هذا العصر».

10 ـ لا شيء يمكنه أن يضمّ الموضوعات المُعمّقة والمعقّدة في الفلسفة، سوى روح عميقة بعُمق البحر الخضمّ، ونفس أبيّة وشامخة كشموخ الجبل الأشمّ. ولن يكون باستطاعة أيّ كان، أن يصبح حكيماً بارعاً، إلا إذا كانت روحه قادرة على فهم المسائل العقلية الكبيرة وإدراكها. ولا ريب في أنّ أوضح علامة وأبلغ نموذج على الهمّة العالية، هما أن لا تكفّ عن طلب المزيد، وفقاً للوحي الإلهيّ ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1].

ولهذا نرى العلّامة (قدّس سرّه) يشير، في سيرته الذاتية، إلى أنّ السنين التي أمضاها في مسقط رأسه «تبريز»، بعد رجوعه من مدينة النجف الأشرف، هي سنين ضائعة خسرتها روحه التوّاقة إلى العلوم (مع

---

(1) سورة طه: الآية 114.

أنّه كان قد ألّف وكتب العديد من الرسائل الفلسفية العظيمة والقيّمة في تلك الديار، إذ ذكر شخصياً أنّ هدفه من تأليف تلك الرسائل كان التوفيق بين العقل والنّقل).

ولعلّ ما أراد الأستاذ العلامة الإشارة إليه، بقوله إنّ تلك السنوات تُمثّل غرامة دفعها من سنين عُمره، هو أنّ ما كان أستاذنا الكبير يتوق إليه ويرغب في إيجاده، وهو تفسيره القيّم الموسوم **بالميزان**، لم يكن مقدوراً عليه ولا ممكناً في مدينة النجف الأشرف، وأنّ ما كان يصبو إليه، من بناء حوزة علمية كحوزة قم، وتربية جيل يضمّ كواكب نيّرة، وتخريج علماء كبار بعد تعليمهم وتهذيبهم وجعلهم قادرين ومستعدين لحمل أعباء العلم، كان أمراً غاية في الصعوبة.

الآراء الفلسفية لسماحة العلامة الطباطبائي

عندما كان الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) يقوم بالتأليف أو الكتابة في بعض المسائل الفلسفية، والاستدلال بشأنها، كان يسعى دوماً إلى إكمال ما فاتها، ورفع ما بها من الإشكالات بدقّة متناهية، رغبة منه في إزالة كلّ خلل أو شائبة؛ لتبقى أركان البراهين تامّة وصافية.

يُضاف إلى هذا أنّه كانت لأستاذنا الكبير بعض الإبداعات الشخصية، في مجموعة من المسائل الفلسفية العميقة، ليعرضها فيما بعد بحُلّة جديدة. وفي ما يلي سنشير إلى بعض من تلك الإبداعات والإنجازات:

1 ـ لا يمكن إثبات المسائل الفلسفية إلا عن طريق البرهان المؤلَّف من العلوم المعروفة والمقدّمات البديهية، وذلك خلافاً للمسائل الكلامية مثلاً (التي يمكننا بيانها وتوضيحها بواسطة الجدل والاستعانة بالمقدّمات المسلَّم بها).

فأمّا البرهان المُعين لليقين فهو على قسمَيْن، الأوّل هو البرهان (لِمَ) ويُمثّل الحدّ الوسط لذلك، بغضّ النظر عن كونه علّة ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر في إطار التصديق والذّهن، وكذلك فهو علّة الثبوت الرّبطي وتحقيق الارتباط بين الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر في إطار الخارج.

أمّا القسم الثاني، من البرهان المُعين لليقين، فهو برهان (إنْ) حيث يكون الحدّ الوسط والحدّ الأكبر فيه متلازمَيْن، وما يتمّ إثباته للحدّ الأصغر لا بدّ من أن يكون كذلك للحدّ الآخر. ولكن عندما يكون الحدّ الوسط هو معلول الثبوت النفسيّ للحدّ الأكبر، فلا يمكن إطلاقاً تشكيل البرهان والوصول بهذه الطريقة إلى الثبوت النفسيّ للحدّ الأكبر؛ ومع هذا يمكننا الاستدلال بالثبوت الربطي الخاصّ بالحدّ الأكبر.

أمّا سرّ ذلك فيكمُن في عدم إمكانية معرفة علّة مُعيّنة بواسطة المعلول، لأنّه يجب أن تكون مقدّمات البرهان يقينية؛ إذ ليس باستطاعتنا التيقّن بالمعلول مع التشكيك في العلّة، لكي يكون بالإمكان الاستدلال بالعلّة المشكوكة عَبر المعلول المتيقّن. ولهذا لم يتمّ الاهتمام بهذا القسم (الثالث) في كتاب **برهان المنطق**، فضلاً عن عدم الاستفادة منه في الفلسفة. لكن ـ ومن خلال تحليل مُعيّن ـ يمكن إرجاع هذا القسم (الثالث) بالذات إلى القسم الأوّل، وإرجاعه كذلك إلى القسم الثاني، بتحليل آخر مُغاير للأوّل؛ إذ يكون كلّ منهما باعثاً على اليقين في تلك الحالة[1].

---

(1) الفصل 7 و8 من المقالة الأولى لكتاب **برهان الشفاء**.

ونلاحظ، في كلام الكثير من الحكماء والفلاسفة، وضمن مسائلهم الفلسفية؛ قولَهم إنّه يمكن إثبات الموضوع الفلاني من خلال برهان (لِمَ)، وأنّ الموضوع الفلاني يمكن إثباته ببرهان (شِبه لِمَ). لكنّ سماحة الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) لم يكن يعتقد بوجود طريق مفتوح أمام برهان (لِمَ) في المسائل الفلسفيّة[1]، لأنّ موضوع الفلسفة الأولى هو الواقع الخارجيّ (الذي هو أشمل من كلّ الأشياء، والمتضمّن لها جميعاً، بل لا شيء خارج عنه)، وأمّا محمولات المسائل الفلسفية، فإمّا أن تكون لوحدها مساوية لموضوع الفلسفة، أو كلّ منها يكون مساوياً لموضوعها، وموازياً له بحدّ ذاته.

وعلى هذا؛ فإنّ الشيء الذي يكون سبباً في ثبوت المحمول العامّ لموضوع عامّ وشامل لجميع الموجودات، لا يفترض أيَّ عليّة للموجود المطلق، ولأنّه ليس بإمكان أيّ سبب وضع فرضية صحيحة لموضوع الفلسفة، ولا للمحمول المساوي لذلك الموضوع؛ فإنّ الطريق مسدود أمام برهان (لِمَ) في مسائل الفلسفة الأولى. والبرهان الوحيد الذي يمكنه إثبات المحمولات الفلسفية لموضوعاتها، هو البرهان (الإنّي) الذي يعتبر أحد المتلازميْن به متلازماً للآخر، فهو الطريق الوحيد المفتوح أمام المسائل الفلسفية الخاصة بالملازمات العامة للوجود.

هذا؛ وكان العلامة الطباطبائي يعتبر أنّ عنوان **(برهان الصدّيقين)** الذي يشير إلى الاستدلال على الشيء بالشيء عينه إنّما هو عنوان ناقص، لأنّ ذلك يعني أنّ مفهوماً ما سيصبح في العلم الحصوليّ سبباً لثبوت

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص6؛ وكذلك في عديد من المواضع في تعليقته على كتاب **(الأسفار الأربعة)**.

عنوان آخر، مع أنّ مصداق كليهما هو واحد، ولا مجال للبرهان في المشاهدات الحضورية.

2 ـ والإبداع الآخر، الذي يمكن نسبته إلى الأستاذ العلامة (قدّس سرّه)، هو اعتبار الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد شيئاً واحداً[1]، واقتصار الفرق بينهما في المسائل الاعتبارية، ثمّ الفصل بين المسائل النظرية والتقاليد الاجتماعية؛ وهو ما بيّنّاه عند حديثنا عن الأسلوب الفلسفيّ لسماحة الأستاذ.

3 ـ لم يؤمن سماحة العلامة بالفصل والتفريق بين الإرادة في الفاعلين بالإرادة، وبين العلم بالضرورة العملية والجزم بـ(الواجب)؛ فقد قال إنّه لا يوجد في نفس الإنسان، في الحقيقة، وصف غير العلم بـ(الواجب) أو التأمّل في وجوده على الأقلّ.

وعندما سُئِل عمّا إذا كان يعني، بقوله هذا، ما أشار بعض المعتزلة إليه من إرجاع الإرادة إلى الإيمان بالمنفعة؛ أجاب قائلاً: مع فارق ضئيل، هو أنّ حاصل ذلك الجزم يكون بـ(الواجب)، وليس مجرّد الانصياع للمنفعة. وفي جوابه عن السؤال القائل بوجود اليقين أحياناً بدون العمل، من حيث عدم تحقّق الإرادة، كقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[2]، صرّح الأستاذ العلامة بعدم إمكانية الفصل بين اليقين بـ(الوجوب المطلق) والعلم بـ(الوجوب الشامل) من جهة وبين الإقدام على العمل، وأمّا ما نقرأه حول فرعون وغيره فهو اليقين النسبيّ والعلم بـ(الوجوب النسبيّ)، لأنّه لا وجود للعلم بـ(الواجب) في بعض

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص109 و155.

(2) سورة النّمل: الآية 14.

قوى النفس، وكذلك بعض الميول النفسانية، ولولا ذلك لاشتمل عليه كذلك.

ولمّا كان الأستاذ الطباطبائي يتأنّى في إثبات وصف مستقلّ باسم الإرادة، بعيداً عن حقيقة العلم؛ فقد كان يبيّن مسائل الإرادة عند طرحها، كنقل قول عن أحد، أو كما كان يُعبّر عنه بقوله (على ما قيل) مع إشارته إلى ذلك في بعض بحوثه، كسائر الحكماء والفلاسفة[1]، فيما اكتفى، في موارد أخرى، بتصديق وجوب العمل وغيره، ما يبيّن تأمّله في حقيقة الإرادة، ليفسح المجال أمام الأجيال المقبلة لتدبّر هذا الموضوع بشكل أكبر.

4 ـ وأمّا ما يتعلّق بوضع الإرادة الذاتية للواجب تعالى، في مقابل الإرادة الفعلية للأحد عزّ وجلّ، واعتبار ذلك علماً بالنظام الأحسن ـ بعد التحليل والدراسة ـ (وهو ما اتّفق عليه الحكماء وقبله الفلاسفة الربّانيون)؛ فقد تريّث الأستاذ العلامة فيه، وفضّل التأمّل في ذلك. فمع أنّه ما من أحد يُنكر الإرادة الفعلية أو يشكّ بتفاصيلها، فإنّ الإرادة الذاتية، إذا ما تمّ تجريدها من كلّ نقص وإرجاعها إلى معنى العلم، وفقدت مفهومها بشكل كامل؛ فإنّها لن تكون وصفاً منفصلاً عن العلم، لأنّ كلّ صفة من الصفات الذاتية للواحد الأحد تُمثّل مفهوماً يختلف عن مفاهيم الأوصاف الأخرى، وإن كانت مصداقاً لعين الذات وعين الوصف الذاتي.

وعلى هذا، فعند ثبوت وصف ذاتيّ للواجب تعالى، بعيداً عن الأوصاف الأخرى، فإنّه لا بدّ له من أن يحتفظ بمفهومه المجرّد باسم

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص108.

الإرادة، بعد تنزيهه من كلّ شائبة ونقص، ولا ينبغي له أن يذوب في مفهوم وصف آخر. وإذا كان مفهوم الإرادة الذاتية للواجب تعالى يعني العلم بالنظام الأصلح، فإنّه، بالتأكيد، لن يكون بمعزل عن الوصف.

وبناءً على ذلك، لم يتريّث الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) في مسألة الإرادة الذاتية للواجب تعالى وحسب، بل وانتقد، عند تفسيره للقدرة الذاتية، أسلوبَ الحكماء الربانيين، لعدم قيامهم بتفسير القدرة على أساس صحة الفعل والتّرك (الذي هو أسلوب أهل الكلام)، بل فسّروا معناها بمشيئة الفعل والتّرك، واقتبسوا المشيئة والإرادة، عند تفسيرهم للقدرة الذاتية. ولمّا كان مفهوم مبدأ الإرادة الذاتية غير واضح المعالم، فإنّ اعتماده، في تفسير القدرة، لا يخلو من الإشكالات. ومن هنا، فسّر العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) القدرة الذاتية قائلاً إنّ الذات[1] هي مبدأ الفاعل بالعلم والاختيار، وفي ذلك قيود لازمة، متفادياً سلب القيد من الإرادة.

لكن تمّ إخبار سماحة الأستاذ (قدّس سرّه) بأنّ آية الله الغرويّ (قدّس سرّه) كان قد فسّر الإرادة الذاتية، في تعليقه على **الكفاية**، بالابتهاج الذاتي؛ لكي يكون ذلك مستقلاً عن العلم من حيث المفهوم، ويكون عيناً له كبقيّة الصفات الذاتية من حيث المصداق.

وعلى أيّ حال؛ فقد انتقد سماحة العلامة ما هو معروف لدى الحكماء الربانيين، وموضع قبولهم، بشأن تفسير الإرادة الذاتية، وكذلك في ما يتعلّق بتحليل معنى القدرة الذاتية للواجب تعالى، وهو معنى القدرة الذاتية للواجب تعالى.

---

(1) المصدر نفسه، ص262 و270.

5 ـ تريّث الأستاذ العلامة في إثبات عالم المُثُل، الذي قال به أفلاطون، والذي اعتمده الإشراقيون، ومال إلى تأييده شيخ الإشراق، وما اختاره صدر المتألّهين، مُعلِّلاً ذلك بعدم وجود أيّ مباينة ـ مهما كان نوعها ـ بين وجود العقول المجرّدة عَرْضاً والعقول المجرّدة طُولاً، وحلّ مسألة التشكيك في سلسلة العقول العرضية. لكنّ ما أراد الأستاذ الطباطبائي الإشارة إليه، هو أنّ المقصود بمسألة آلهة المُثُل لدى الحكماء الربانيين، التي قاموا بإثباتها مستندين إلى قاعدة الإمكان الأشرف، هو أنّه توجد سلسلة من الكليات المجرّدة الموجودة في الوجود الخارجيّ لعالم العقل، تُشبِه، من حيث الماهية النوعية، فرداً ماديّاً موجوداً في ظلّ الماهية الكليّة لذلك الفرد الماديّ الموجود؛ وأنّها لا تتّصف بأيّ تفاوت ماهَويّ مع الفرد الماديّ، إلا من ناحية الوجود الخارجيّ، إذ يكون أحدهما فرداً ماديّاً والآخر فرداً مجرّداً.

لكن؛ لا بدّ لنا من التركيز قليلاً على ما إذا كان اتّحاد ماهية الفرد الأدنى مع الفرد الأشرف يُمثّل شرطاً، وفقاً لقاعدة الإمكان الأشرف أم لا؟

إنّ مجرّد صدق المفهوم الكليّ على موجود خارجيّ مجرّد، ليس دليلاً على أنّ ذلك هو مفهوم ماهية ذلك الفرد الخارجيّ المجرّد. وبصرف النّظر عن كون اتّحاد الماهية ليس شرطاً، فإنّه لا سبيل إلى إثبات إمكان أشرف الوجود، أمّا إذا كان اتّحاد الماهية يُعتبر شرطاً، فأنّى يتسنّى لنا إحراز ذلك الشرط، خاصّة وقد أشرنا إلى أنّ مجرّد صدق المفهوم الكليّ، على موجود خارجيّ مجرّد، ليس دليلاً على أنّه مفهوم ماهية ذلك الفرد الخارجيّ المجرّد. وبغضّ النظر كذلك عن امتلاك الفرد

الخارجيّ المجرّد لجميع الكمالات التي يتحلّى بها الفرد الماديّ، فإنّ ذلك لا يعني أنّ كلَيهما ينتسب إلى ماهية واحدة، كما هي الحال مع العلّة والمعلول؛ إذ تتّصف العلّة بجميع الكمالات الوجودية للمعلول على أفضل نحو، ومع ذلك فهي لا تشترك معه في الماهية.

والخلاصة أنَّ قبول الموجودات العقلية المجرّدة، وفقاً لبراهين وجود عالم العقل، هو أمر غاية في السّهولة، إذ وافق سماحة الأستاذ الطباطبائي، وبصراحة، على كون تلك الموجودات المجرّدة هي الأخرى كانت حقائق موجودات عالم المادة، مضافاً إلى كون موجودات عالم المادة تمثّل رقائق لها؛ لكنّه اعترض على مسألة الاتّحاد النوعي بين الآلهة وبَني البشر الماديين وانتقدها[1]. وبالتالي فإنّه لم يقبل بالمُثُل الأفلاطونية، ولا الآلهة بالصفات المذكورة، المنقولة عن بعض الحكماء والفلاسفة.

6 ـ وفي ما يتعلّق بموضوع القوة والفعل، ونسبتهما إلى الثابت والسيّال، ومسألة الحركة ـ خاصة الحركة الجوهرية ـ فقد كانت للعلاّمة الطباطبائي تعليقات دقيقة ولطيفة عليها. فقد استنبط بعضاً منها من كُتب صدر المتألهين، فيما يُعدّ بعضها الآخر اجتهاداً معمّقاً منه، بالاستناد إلى مسألة الحركة الجوهرية، مع عدم قبول الملا صدرا لها. وفي ذلك يقول العلامة: «مع التحوّل الكبير الذي أوجده واضع [نظرية] الحركة الجوهرية، في العديد من المسائل الفلسفية، فإنّه لم يتطرّق إلى كلّ أبعادها، ولم يشرح مُعظم تفاصيلها، أو يشر إلى نتائجها».

---

(1) المصدر نفسه، ص280؛ انظر كذلك تعليقته على الأسفار الأربعة.

وفي ما يلي بعض النتائج القيّمة لنظرية الحركة الجوهرية التي خضعت لبحث العلامة الطباطبائي ودراسته المستفيضة، ممّا لم يتطرّق حكيم الإمامية الكبير الملا صدرا إلى بعض منها بالشكل المطلوب، أو أنّه قام بنقدها وردّها:

أوّلاً: وفقاً للحركة الجوهرية[1]؛ فإنّ للجسم أربعة أبعاد، لا ثلاثة. فبصرف النظر عن الأبعاد الثلاثة المعروفة للجسم، وهي الطول، والعرض، والعُمق (أو الارتفاع)؛ فإنّ له بُعداً رابعاً هو الزّمان الموجود خارج حركته الجوهرية. وتشبه العلاقة بين الزمان والحركة والمسافة، العلاقة القائمة بين الجنس والفصل، التي تُعتبر عارضاً من العوارض التحليلية لكلّ منهما، لا العوارض الخارجية، وذلك لاتّحادهما في الخارج (فهُم جميعاً موجودون بوجود واحد). ولمّا كان الزمان خارج عين الحركة ويُمثّل أحد الأبعاد الجوهرية للجسم، فإنّه لا وجود لأيّ موجود ماديّ ساكن في عالم الطبيعة، وحتى لو افترضنا وجود السكون أصلاً، فإنّه ليس سوى سكون نسبيّ لا سكون مطلق.

ثانياً: إنّ الحدوث الزماني، في كلّ أنحاء عالم الطبيعة، وامتناع القِدم الزماني للمادّة، أو أيّ موجود ماديّ آخر، معناه أنّهما لا يمتلكان سمة الحدوث الذاتي (في حالة الإمكان الذاتي فقط)، بل معنى ذلك هو أنّ الحدوث الزماني ذاتيّ كذلك؛ ذاتيّ في كلّ موجود ماديّ، لأنّ الزمان الموجود في خارج عين الحركة ذاتيّ لوجود تلك الموجودات، وليس باستطاعة برهان المتكلمين المعروف إثبات الحدوث الزماني لذات المادة، وكذا الموجود الماديّ؛ إذ إنّ كلّ برهان يقدّم نتيجة مُحدّدة بما

(1) انظر: صدر الدين الشيرازي، **الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الثالث، حاشية صفحة 140.

يتناسب والحدَّ الوسط لذلك البرهان، فالحدّ الوسط للبرهان القائل إنّ العالم متغيّر، وكلّ مُتغيّر حادث يُمثّل التغيّر العرضي لعالم الطبيعة، لا التغيّر الذاتي، لعدم تأييدهم للتغيّر الجوهريّ. ولمّا كان التغيّر محصوراً في أعراض المادة والطبيعة، وعوارضهما، كان الحدوث الزماني محصوراً كذلك ضمن الإطار عينه؛ ولا سبيل إلى إثبات الحدوث الزماني في متن الطبيعة والمادة. ولكن، واستناداً إلى الحركة الجوهرية، يمكن تحقيق التغيّر في متن الطبيعة، وبالتالي تحقّق الحدوث الزماني كذلك في عين الطبيعة، ومتن الوجود الخارجي للمادة والطبيعة معاً.

ثالثاً: طرح العلّامة مسألة الحركة، في الفلسفة الأولى، على نحو بحثٍ لدرجة من درجات الوجود وكيفيّته، ولم يطرحْهَا في العلم الطبيعي على أنها واحدةٌ من الظواهر العارضة على الجسم الطبيعي. وهذا بحدّ ذاته يُعتبر سبباً لاستنباط الكثير من النتائج.

رابعاً: قوله بجسمانية الحدوث وروحانية بقاء الروح، وهو ما يُمثّل أحد البحوث المعمّقة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الحركة الجوهرية، بل ويمكن فهمها وإدراكها بشكل أفضل ضمن إطار ذلك المبدأ) فضلاً عن كونها تهيّئ الأرضية المناسبة لتحقّقها.

خامساً: قوله بحركة العالِم نحو العلم والوصول إلى المعلوم، على عكس ما كان متعارَفاً عليه بين الحكماء، من انتقال الصور العلمية إلى العالِم، ومرورها بدرجات التجرّد الواحدة تلو الأخرى.

سادساً: إرجاع النتائج بالضميّة إلى خارج المحمول، لامتلاك المادة قوتها جميعاً في الأعراض الذاتية والخواصّ الطبيعية. وبالتحوّل الذاتي يتجلّى كلّ ما هو موجود في ذاتها بدون أن ينضمّ إليها شيء من

خارجها، بل يظهر من داخلها. وليس معنى هذا الكلام تفنيد المقولات العشرة، بل يمكن قبوله والاستناد إليه حتى مع وجود تلك المقولات.

سابعاً: وقوع أو حدوث الحركة داخل الحركة، لأنّ الأعراض تتبع الجوهر، وهي قائمة بوجوده. ولمّا كان الجوهر سيّالاً، فإنّ لتوابعه كذلك حركة تبعية لا عرضية؛ أي أنّ الأعراض في الحقيقة تتحرّك تبعاً للجوهر. ولوجود الحركة داخل تلك الأعراض، كذلك فإنّ لهذه الأخيرة حركة أخرى، أي ظهور حركة على أساس حركة أخرى، وقيام حركة بحركة أخرى، كقيام العرض بالعرض حين لا تكون له حركة مانعة عند وصوله إلى جوهر ذاتيّ، لأنّه في تلك الحالة يُختَتَم بحركة تُمثّل عين المتحرّك، أو كقيام الحركة بالحركة) مع تسبّبها ببعض التعقيد والبُطء بدون أن تكون أساساً للسكون على الإطلاق؛ وهو ما ذكره صدر المتألهين (رحه) وأيّده الأستاذ العلامة، بعدم الفصل بين مسألة الحركة الجوهرية، وقبول مسألة الحركة في الحركة. لكنّ الحكيم المتألّه الملا صدرا، الذي يُعدّ مؤسس نظرية الحركة الجوهرية، لم يُحالفه الحظّ في تحليل جميع فروعها بالكامل[1].

ثامناً: لا وجود لأيّ تغيّر بعيداً عن الحركة، بل على العكس؛ فإنّ كلّ تغيّر يكون مرهوناً بالحركة. وعلى هذا، لا يمكن أن يحدث أيّ تغيّر دفعي ما لَم يسبقه تغيّر تدريجيّ[2]، لأنّ جميع الحركات الحقيقية هي حركات تكاملية، ولا يمكن للحركة الذاتية والحقيقية أن تنتقل من الكمال إلى النقص إطلاقاً.

(1) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص78.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص179.

تاسعاً: يُعتبر العالم مادة لوحدة حقيقية سيّالة تتحرّك في اتّجاه الثبات والتجرّد[1].

عاشراً: تعليل العلاقة بين الثابت والمتغيّر، وكذلك تعديل الحادث الزمانيّ إلى المبدأ القديم. وأفضل طريق سلكه الحكماء الأقدمون في ذلك، هو نسبتهم الحركة المستديرة إلى الجسم الكرويّ، إذ يكون ثابتاً في جهة ومتغيّراً في الجهة الأخرى؛ فكانوا يحلّون هذه المشكلة تارة بالحركة التوسطية والقطعية، وأخرى بدوام أصل الحركة وتجدّد الأوضاع الخاصة بها.

لكن في النهاية يبقى الإشكال قائماً كما هو، لأنّه مع افتراض قبولنا بكلّ تلك المبادئ، فإنّ السؤال التالي يطرح نفسه قسراً: «كيف يمكننا تبرير العلاقة بين جهتَيْ متحرك واحد، وتلك القائمة بين وجهَيْ شيء واحد، ثمّ الرّبط بين الحالَتيْن أو الوجهَيْن (وغير ذلك) بالنسبة إلى الشيء الواحد؟ وإذا كانت لشيء ما علاقة بالمبدأ الثابت، من حيث كونه ثابتاً يستقبل الفيض، ثمّ اعتباره واسطة لتلقّي الفيض التدريجيّ من قِبل الأمور المتغيّرة والمادية، من حيث كونه متغيّراً؛ فهل تُعتبر الحالتان على امتداد واحد أم لا؟ وإذا لم تكن تلكما الحالتان على طول العلل، فلا معنى حينئذ للوساطة. أمّا إذا كانتا على طول العلل، وكانتا هما كذلك تسيران على امتداد واحد. عندئذ كيف يمكننا حلّ الإشكال بشأن العلاقة بين هاتيْن الحالتيْن المتغيّرتيْن، من جهة، وبين الحالة الثابتة للشيء الواحد؟» لكنّ مبدأ الحركة الجوهرية استطاع الإجابة عن كلّ تلك

---

(1) انظر: صدر الدين الشيرازي، **الأسفار العقلية الأربعة**، حاشية الجزء الثالث، ص63 ـ 182.

الأسئلة وغيرها، وهو قوله إنَّ الحركة ـ من حيث كونها حركة – هي تغيّر، ولا وجود لأيّ علاقة بينها وبين الثابت، مضافاً إلى أنّها ليست على خط متوازٍ مع العلل، وليست متعلّق جعل العلّة، وليس المعلول شيئاً، لأنّ الحركة الذاتية هي موجود ماديّ، وكلّ ما هو موجود في عالَم العليّة ـ سواء أكان علّة أم معلولاً ـ إنّما هو الوجود، ولا تندرج اللوازم الذاتية لذلك الوجود ضمن سلسلة العلل. وهكذا، فإنّ كلّ ما يوجِده المبدأ الثابت هو أصل وجود الشيء الماديّ؛ وكلّ ما كان يلزم ذلك الوجود الماديّ، ذاتياً وخارجاً عن إطار المجعول الذاتي، هو تغيّره وسيلانه.

إذاً، فإنّ الثابت والسيّال ليسا حلقتين تنتميان إلى سلسلة خاصّة (تُسمّى بالسلسلة الطولية للعلل)، بل إنّ ما هو موجود في صلب السلسلة الطولية، لا في سيلانه، هو وجود العلّة ووجود المعلول، وإنَّ كلّ ما يُدعى بالتغيّر والحركة هو لازم ذاتيّ لإحدى حلقات السلسلة المذكورة، ولا يمثّل هو عينُه حلقة من حلقاتها. ولا شكّ في أنّ هذا التحليل يُعتبر الحلّ الأمثل للجمع بين الحدوث الزماني لكلّ من عالم الطبيعة ودوام فيض الله سبحانه وتعالى ـ الدائم فيض.

ومن بين النتائج المثمرة للحركة الجوهرية، وما له علاقة باجتهاد الأستاذ العلامة (رحمه الله) الذي لم يخطئ بالذات وكذلك بجميع المسائل المرتبطة بذلك؛ هي وقفة الأستاذ الشجاعة مُقابل صدر المتألهين في موضوع وقوع الحركة في الحركة، وهي المسألة التي هيّأت الأرضية المناسبة لقيام الباحثين بالتحليل والتدقيق من أجل التوصّل إلى النتيجة النهائية. وكم ترك الأوّل للآخِر!

7 ـ لمّا كان حصر المقولات في عشر نقاط أمراً غيرَ عقلاني، فإنّ ثمة

احتمالًا للزيادة أو النقصان. وكان رأي الأستاذ العلامة (قدّس سرّه) إزاء مقولة (أين)، يتمثّل في صعوبة إثبات مقولة مستقلّة باسم مقولة (أين)، ولم يقبل بها بل نسبها إلى مقولة الوضع. وعند تأليفه لكتاب **نهاية الحكمة**، حافظ على رأيه هذا كذلك. فمع اتّباعه للمنهج السائد عينه في بحث المقولات، فإنّه قال عند شرح وقوع الحركة في تلك المقولات: «كون الأين مقولة مستقلة في نفسها لا يخلو من شكّ»[1].

8 ـ وفي ما يخصّ (**برهان الصدّيقين**) الذي مرّ بتطورات عدّة في الفلسفة المشائية والحكمة المتعالية، حتى وصل إلى كماله النسبيّ المتمثّل في مبادئ الملا صدرا المعمّقة، ثمّ الكمال النهائيّ تقريباً في بحوث الحكيم الملا هادي السبزواريّ، فقد بلغ غاية كماله وأوج دقّته من خلال إبداع سماحة الأستاذ العلامة؛ إذ تمّ تفصيل ذلك في كتاب **المحاكمات الفلسفية**، أو **الحكم بين نصير الدين الطوسي ودبيران كاتبي**[2] وبيانه مطوّلاً[3]. ومختصر ذلك أنّ برهان الصديقين، من وجهة نظر العلامة الطباطبائي (رحمه الله)، لا يستند إلى أيّ مقدمّة من المسائل الفلسفية، بل يمكن اعتباره من أوائل تلك المسائل؛ أي بمجرّد قبول مبدأ الواقع الخارجي (الذي يُمثّل موضوع الفلسفة، وأنّه ليس ما ينكر تلك الواقعية سوى السفسطة)، أمكننا طرح مسألة إثبات وجود واجب الوجود بالبرهان المذكور،

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص182.

(2) هو نجم الدين علي بن عمر بن علي گاتبي قزويني والمعروف بـ(دبيران) (600 ـ 675 هـ)، كان عالماً في المنطق، والرياضيات، والهندسة، وفنون الحكمة. [المترجم]

(3) ص15 إلى 33، طبعة جامعة أصفهان.

وبحث ذلك كأولى المسائل الفلسفية، لأنّه لا يستند لا إلى أصالة الوجود والتشكيك فيه وبساطته، كما ذهب إليه صدر المتألهين (رحمه الله) كذلك، ولا هو مستند إلى خصوصية أصالة الوجود (كما قال بعض الحكماء الربانيون)، بل يمكن لأصل الواقع الخارجي ـ سواء من حيث الوجود أم من حيث الماهية ـ أن يكون مدار بحث لإثبات الواجب تعالى. أمّا الاستدلال بهذا البرهان، عن طريق إبطال السفسطة، والقول بالضرورة الأزلية لأصل الواقع، وعدم القول بزواله؛ يصبح أمراً ضرورياً. وأمّا البراهين المُقامة لأجل إثبات الواجب تعالى فهي بمثابة تنبيه لا برهان[1]. ومعنى ذلك أنّ إثبات الواجب تعالى ليس مسألة نظرية قابلة للردّ والتشكيك ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]. [3].

9 ـ مضافاً إلى تقديم الأستاذ العلامة (رحمه الله) رأياً جديداً حول برهان الصديقين، في مبدأ إثبات واجب الوجود؛ فقد أبدع في إثبات التوحيد الربوبيّ عندما أزال به غموض أهل الكلام، وبيّنَ بواسطته إجمال أهل الفلسفة.

وخلاصة ذلك أنّه لو كان يوجد أكثر من إله واحد يقوم بإدارة شؤون هذا العالم لفسد هذا العالم، وأدّى ذلك إلى زواله؛ لأنّ كلّ واحد منهم سيصرّ على تدبير تلك الشؤون بحسب نظامه الخاصّ به. ولمّا كان معنى ذلك هو الاختلاف والتباين في تلك الأنظمة والتدابير، فإنّ مصير

(1) تعليقة الأستاذ على الأسفار، ج6، ص14، و15، و40.

(2) سورة إبراهيم: الآية 10.

(3) تعليقة الأستاذ على الأسفار، ج6، ص13، و27، و29.

هذا العالم لن يكون سوى الخراب والدّمار. وقال بعضهم: «آثار العلم والشعور مشهودة في النظام الجاري في الكون؛ فالربّ المدبّر له يدبّره عن علم وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يُفرض وجود آلهة فوق الواحد يدبّرون أمر الكون تدبيراً تعقلياً، وقد توافقوا على أن لا يختلفوا ولا يتمانعوا في تدبيرهم حفظاً للمصلحة»، لكنّ الأستاذ العلامة يقول:

«هذا غير معقول، فإنّ معنى التدبير التعقلي عندنا هو أن نطبق أفعالنا الصادرة منّا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة لتلائم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته، وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية والنظام الجاري فيها الحاكم عليها، فأفعالنا التعقلية تابعة للقوانين العقلية، وهي تابعة للنظام الخارجي، لكنّ الربّ المدبّر للكون فعله هو عين النظام الخارجي المتبوع للقوانين العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية وهو متبوع. فهذا تقرير حجة الآية وهي حجة برهانية مؤلفة من مقدمات يقينية تدلّ على أنّ التدبير العام الجاري بما يشتمل عليه ويتألف منه من التدابير الخاصة صادر عن مبدأ واحد غير مختلف، لكنّ المفسرين قرّروها حجة على نفي تعدّد الصانع واختلفوا في تقريرها، وربما أضاف بعضهم إليها من المقدمات ما هو خارج عن منطوق الآية، وخاضوا فيها حتى قال القائل منهم إنها حجة إقناعية غير برهانية أوردت إقناعاً للعامة». وقد جاء تفصيل البرهان المذكور في صحيفة (معارف جعفري) وأورد العلامة الطباطبائي خلاصته في تفسيره القيّم (الميزان)[1].

10 ـ كان الأستاذ العلامة (رحمه الله) ينظر إلى الفلسفة الإسلامية من

---

(1) ج14، ص290 إلى 292.

زاوية الوحي السماويّ، وقد حصل على قوانينها وتوصّل إلى قواعدها وفقاً للحقائق القرآنية، حتى تيقّن من مصداقيّتها؛ الأمر الذي مكّنه من دراسة الآراء الفلسفية في الشرق والغرب، وتحليلها بالاستناد إلى الفلسفة الإسلامية. فأيّد ما كان منها منسجماً مع البرهان وغير مختلف مع القرآن، وردّ ما سواها بالمعايير العقلية. وممّا لا ريب فيه أنّ تسلّط العلامة الأستاذ الكامل على الفلسفتيْن الغربية والشرقية هو نتيجة تعمّقه وتبحّره في الفلسفة الإسلامية، ولعلّ أبرز شاهد على ما نقول كتابه القيّم المسمّى **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية**.

ولمّا كانت مسألة (العِلم) تُمثّل واحدة من أهمّ المسائل الفلسفية في أوروبا، بل هي أهمّها جميعاً، قام سماحة العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) بتحليل معنى العلم، وتفصيله، وإثبات وجود مبدأ العلم (وهو حقيقة واضحة لا لَبس فيها). ومن خلال إثباته أنّ فعليّة العلم منزّهة عن كلّ أنواع القوّة والاستعداد، تمكّن من إثبات أنّ العلم هو كيفية الوجود وأنّه ليس من سنخ الماهية، وتأكيد أنّه وجود مجرّد لا ماديّ ولا سبيل للتغيّر أو التحوّل إليه إطلاقاً، سواء أكان ذلك دفعياً أم تدريجياً، لا بالطّبع ولا بالقسر، ولا بالتكامل ولا بالتنازل، مضافاً إلى التغييرات على المستوى الواحد؛ أي أنّ الصورة العلمية غير قابلة للزيادة أو النقصان، مع إمكانية تكامل العالم ـ أمّا بحث ثبات العلم وتكامل العالم، فلا يدخل ضمن مقالتنا الموجزة هذه ـ وكذلك لا مجال لتعرّضه إلى أيّ تغيير (مهما كان نوعه)، لا بالذات ولا بالعرض، ولا بالأصالة ولا بالتّبع، لعدم امتلاكه لأيّ حلول أو انطباع في العقل.

وعلى هذا، فإنّ العلم موجود لا يندرج في قائمة الـ(كم) والـ(أين) والـ(وضع)، ولا ينضوي تحت لواء (أن يفعل) أو (أن ينفعل). ولمّا كانت حقيقة العلم عبارة عن وجود مجرّد، فإنّ النفس الإنسانية، التي تمتلك شيئاً منه، أو التي تتّحد معه ستصبح مجرّدة هي الأخرى، والمبدأ الذي يقدّمه هذا الوجود المجرّد هو **التجرّد** بلا شكّ. ومن الملاحظ أنّ هذا المنهج يستند بشكل واضح إلى الفلسفة المشائية، ولكن عن طريق العلم الحصوليّ، وهو مسلك جليّ بمعالمه في فلسفة الإشراق، لكن بطريق العلم الحضوريّ للنفس بذاتها.

العلامة الطباطبائي والإدراكات الاعتبارية[1]

الدكتور عبد الكريم سروش

بسم الله الرحمن الرّحيم والسلام على أرواح الطاهرين ومَن اصطفاهم ربّ العالمين، لاسيّما سيّد الأنبياء والمرسلين محمّد المصطفى (ص) وآله الطيبين الطاهرين، وعلى أرواح الشهداء الذين بذلوا مُهجهم في هذا البلد الأمين، وعلى روح المرحوم الحكيم العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي السالك طريق التقوى والدّين، وعلى جميع الحكماء الربّانيين من روّاد الفكر الإنساني المعنويّ، آمين ربّ العالمين.

وبعد؛ فإنّ ما تمّ إعلانه، وذكرته للإخوة والأخوات المحترمينَ، هو كتابة بحث تطبيقيّ بين آراء المرحوم العلامة الطباطبائي وآراء فلاسفة الغرب، خلال القرن الحالي، بخاصّة حول الإدراكات الاعتبارية وفلسفة الأخلاق.

والحقيقة أنّ ما أُتيح لي من فرصة لا يكفي للتحدّث عن جميع الموضوعات بالتفصيل والشّرح. لكنّني واثق من أنّ الأمل والثقة

---

(1) مادّة هذه المقالة هي بالأصل محاضرة ألقاها الدكتور سروش.

بالمعلومات التي أودّ تقديمها للمُخاطَبين الأعزّاء ستُخفّف من أعباء المهمّة، إذ عزمْت على تقديم المقارنة والتطبيق بشكل مُفهرس، متمنّياً أن يكون مفيداً وهادفاً، لكي يستطيع الإخوة والأخوات الذين يخوضون في هذا الموضوع اتّباع الأسلوب عينه للارتقاء بفلسفة الأخلاق، التي تُعدّ علماً جديداً في بلادنا والمجامع العلمية، إلى مراتب سامية ودرجات راقية؛ وعدم استخدام هذا العلم ذريعة للتهكّم على الآخرين كما يفعل بعضٌ من الجاهلين.

إنّنا في أمسّ الحاجة إلى التعرّف على آراء قُدمائنا، إلى جانب آراء العلماء الغربيّين، ثمّ فهم ما لدينا وإدراكه بالمقارنة مع ما لدى الآخرين. ولا ريب في أنّ إجراء المقارنة بين الآراء والآثار لها نتائجها المحمودة وحصائلها المباركة على الدوام، ولا شكّ كذلك في أنّ اجتهاد المفكرين ومثابرات المجتهدين، بالبحث في آراء السابقين، والاستفادة من تلك الآراء، والتعرّف على تراثهم بشكل أفضل، لا يكون إلّا في ضوء تلك المقارنات وتحت راية تلك التطبيقات التي ستضمن سموّهم وتؤمّن رقيّهم.

تحدّث المرحوم العلامة الطباطبائي، في موضع من كتابه المعروف **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية** في (المقالة السادسة)، عن الإدراكات الاعتبارية. فقد اصطبغ كلامه بصبغة فلسفية صرفة ومُلهمة، مشيراً إلى جملة ما ذكره الأصوليون في الماضي، ومستنداً في ذلك إلى بعض آرائهم، في باب المجاز والاستعارة؛ آخذاً بعين الاعتبار، إلى حدّ ما، جواب ماركس الذي قال فيه إنّ الإيديولوجية والإلهيّات مدينتان لعلاقات الإنتاج بدون أن يعِير أيّ أهمية تُذكَر لأصل المفكر، أو شخصيّته، أو خلفيّته التاريخية.

ولم يَنس العلامة الطباطبائي الإشارة إلى فلسفة الأخلاق، في تفسيره القيّم (**الميزان**)، واستعان فيه بالنتائج التي توصّل إليها في كتابه المذكور في شأن هذا الموضوع الفلسفيّ. لكنّ كلام العلامة في **الميزان** ـ وكما هو مُتوقَّع ـ يتّسم بالصفة التفسيرية، فيما تطرّق في بعض المواضع كذلك إلى آراء الأشاعرة والمعتزلة؛ وقد اصطبغ حديثه عندها بالصبغة الكلامية، ثمّ بالصبغة الفلسفية (في مواضع أخرى). وسنحاول في هذه المقالة الاستعانة بالنَّصَّيْن المشار إليهما معاً.

وفي ما يلي إشارة إلى بعض الأركان التي تتألّف منها آراء المرحوم العلامة الطباطبائي، في مجال الإدراكات الاعتبارية، ومقارنة سريعة بين تلك الأركان، من جهة، وبين آراء الغربيين، من جهة أخرى.

تعوّدَ فلاسفتنا الأقدمون - كما نعلم - على نوع من الأمور الاعتبارية التي كانت تُدعى الاعتباريات، بالمعنى الأعمّ، أو المعقولات الثانية؛ وهي تنقسم إلى المعقولات الفلسفية الثانية والمعقولات المنطقية الثانية. وكان أولئك الفلاسفة يطلقون على الأصيل والمحقق كذلك كلمة إعتباريّ، وهو ما نراه مثلاً في البحث الخاصّ بأصالة الوجود.

ويُعتبر التحقيق والتدقيق في المعقولات الثانية، وفصلها وتمييزها عن المعقولات الأولى ـ التي تُمثّل المفاهيم الماهوية ـ مضافاً إلى فصل الاعتباريات عن الحقائق بشكل كامل؛ من أدقّ المهامّ الفلسفية التي يقوم بها أيّ فيلسوف. ومنذ أن بدأ المرحوم شيخ الإشراق الخوض في البحث المذكور، إذ اتّخذ مفهوم الوجود معنى اعتبارياً، بسبب التكرار التسلسليّ. وقال إنّ الهيولى الأولى عند المشائين (الذين اعتبروها مالكة للماهية والجوهرية والاستقلال)؛ هي من ضمن الأعراض التحليلية

للجسم المعقول الثاني منذ ذلك الحين كان واضحاً أنّ بحثاً مهمّاً قد ابتدأ بالظهور في الفلسفة.

وللخواجة نصير الدين الطوسي كلام حكيم وقيّم، حول كون الوجود معقولاً ثانياً، وربطه بالماهية؛ مُزيلاً بذلك الكثير من الإشكالات والعوائق.

وباعتباره عضواً في مجمع الفلاسفة والحكماء البارزينَ، ناقش سماحة المرحوم الطباطبائي الموضوع المتعلّق بظهور الكثرة في الإدراكات (وهو بحث الاعتباريات بالمعنى الأعمّ) مُضيفاً إليه شيئاً من البحوث التي غلب عليها طابع علم النفس؛ فأثقل الكفّة المعرفية لهذا الموضوع. وأمّا الاعتباريات بالمعنى الأخصّ ـ والتي تُمثّل الآراء الفكرية أو العددية ـ فيبدو أنّها لم تحظ بدراسة مستقلّة في فلسفة قدمائنا، من الفلاسفة والحكماء؛ لذلك يمكننا اعتبارها من ضمن الإنجازات التي قدّمها المرحوم العلامة الطباطبائي، إذ فتح بها باباً جديداً من المفاهيم الحديثة، وكتب المرحوم المطهري حول هذه المقالة كذلك وشرحها بالتفصيل.

وكما ذكرتُ؛ فإنّ الإلهام الذي تلقّاه المرحوم العلامة الطباطبائي كان مصدره الأصوليين والأُدباء، على حدّ سواء. لكنْ يمكننا كذلك ملاحظة بعض الآثار في ذلك الإلهام لفئة من الفلاسفة وثلّة من الحكماء. ويبدو أنّ سماحة العلامة لم يرغب في بيان أو توضيح العلاقة الموجودة بين آراءه وآراء الأقدمين الذين سبقوه في هذا الفنّ، بل ولم يُشر إلى مقدار ما يعود إلى سابقيه من الآراء، ولا القدر المُتيقّن من حصّته الشخصية من الآراء في ذلك الموضوع.

إلا أنّ أُولى النقاط المهمّة الموجودة في نظرية المرحوم العلامة الطباطبائي، هي استهلاله بالمجازات والاستعارات، مُعتبراً، بعد ذلك، أنّ الآراء الأخلاقية الاعتبارية هي جزء لا يتجزّأ من المجازات. واستناداً إلى ما قاله العلامة ـ رغم أنّه لم يُصرّح بذلك بوضوح ـ فإنّه لا بدّ من نسبة الإدراكات الاعتبارية إلى طائفة التصديقات، لا التصوّرات. وهذا، في الواقع، يُمثّل أوّل الاختلافات بين أسلوبه (في الولوج إلى صُلب الموضوع) والأسلوب الذي استخدمه الغربيون.

فالعلامة لم يُصرّح بأنّ ما يقصده بالإدراكات الاعتبارية هو التصديقات الاعتبارية، لا التصورات الاعتبارية؛ لكنّه، حين يُسند حدود شيء ما إلى شيء آخر، من خلال تعريفه للإدراكات الاعتبارية ـ أي عند استناده إلى مفهوم الإسناد في تعريف الاعتبار ـ يؤكّد أنّه لا يمكن أن تكون تلك الإدراكات إلا من جنس التصديقات، لا التصوّرات. وبعد ذلك، وعندما يقول إنّ الإدراكات الاعتبارية هي أوهام متكئة على المعاني الحقيقية، فإنّه يعني بذلك أنّها قائمة على التصورات الحقيقية. والجدير بالذكر أنّ هذه المسألة بالذات هي التي أوقعت الكثيرين في مهاوي الخطأ والشبهة، مُتصوّرين أنّ كلام العلامة حول عدم اعترافه بوجود علاقة إنتاجية بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية، يتناقض مع قوله إنّ الإدراكات الاعتبارية قائمة على أساس الإدراكات الحقيقية. إلا أنّه لا وجود لأيّ تناقض في ذلك على الإطلاق.

صحيح أنّه لا وجود لأيّ علاقة إنتاجية بين التصديقات الاعتبارية والتصديقات الحقيقية، بمعنى أنّ القياس المكوّن من الإدراكات والتصديقات الحقيقية لا ينتهي بالتصديق الاعتباري (وهي النقطة التي

أشار إليها المرحوم المطهري بوضوح في المقالة السادسة)؛ إلا أنّ أيّ تصديق اعتباري، يستند، بحدّ ذاته، إلى التصورات الحقيقية؛ والسرّ في ذلك، من وجهة نظره أنّه ليس بإمكان أيّ شخص إنشاء تصوّر من عنده، وأنّ كلّ تصوّر لا بدّ من أن يكون له نسخة في الأمر عينه، سواء أكان الأمر عينه عالَماً خارجياً أم عالَماً داخلياً. لكن في النهاية، فإنّ العلم هو حكاية، ونافذة، وعين كاشفة تتحدّث عن شيء ما.

النقطة الثانية هي عدم وجود علاقة إنتاجية بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية، بالشكل الذي قيل. ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي؛ فإنّ تلك الإدراكات أو التصديقات الاعتبارية، هي مجرّد وهم وسراب، أي أنّها قضية خبَرية كاذبة، لاعتقاده أنَّ الإدراكات الاعتبارية هي أكاذيب مؤثّرة تترتّب عليها آثار كثيرة، وليست هي كذباً فحسب. وعلى هذا؛ يمكننا افتراض مطابق لها، وإن كانت لا تمتلك مطابقاً في عين الأمر، لذلك فهي قضايا، لا شبه قضايا.

وسنرى في ما بعد أنّ هذه المسألة تُعدّ إحدى نقاط الخلاف بين العلامة وآراء الفلاسفة الغربيين الذين لا يعترفون بكون بعض تلك التصديقات الاعتبارية لا تُمثّل ـ أساساً ـ نوعاً من التصديق بالمعنى الحقيقيّ، بل لا يعترفون بوجود أيّ مضمون إدراكيّ لتلك التصديقات. ويرون أنّه إذا كانت القضية إخبارية، يمكنها أن تكون صادقة أو كاذبة، أمّا العبارات القِيميّة ـ حسب قولهم ـ فهي ليست عِلماً أصلاً، وبذلك لا يمكنها أن تشتمل على الصّدق أو الكذب.

والنقطة الثالثة هي أنّه لمّا كانت تلك التصديقات قضية وتصديقاً، وأطلقنا عليها اسم الإدراك، فلا بدّ من أن تكون قضايا ذات معنى وذات

مضمون إدراكيّ كذلك. وهذا بدوره يمنحنا أرضية للمقارنة، لأنّ أحد البحوث المهمّة المتعلّقة بالجُمل القيميّة في الغرب، هو امتلاك تلك الجُمل معنًى، أو عدُم امتلاكها!

لكنّ المرحوم العلامة الطباطبائي لا يقبل بمثل هذا الاختلاف، إلا أنّه يعتبر التصديقات قضايا ذات معنى، طالما أنّه يسمّيها قضية، ويشدّد على أنّ للقضايا الكاذبة تأثيراً واضحاً (طالما أنّه يدعوها بالإدراكات).

النقطة الرابعة، التي شملتها وجهة نظر المرحوم العلامة الطباطبائي، هي إفتاؤه ـ كما ذكرنا ـ بعدم وجود أيّ علاقة بين التصديقات الاعتبارية والتصديقات الحقيقية. لكن لا بدّ من الانتباه إلى أنّ حديثه عن عدم وجود العلاقة الإنتاجية يتعلّق بمنطق المادة، لا منطق الصورة.

إنّ الغربيين الذين قالوا إنّ القياسات المؤلّفة من القضايا الواجبة لا تنتهي بالقضايا الوجودية، وبالعكس (أي أنّ القضايا المكوّنة من الوجودية لا تنتهي هي الأخرى بالواجبة)، إنّما هي مغالطة اتّضحت معالمها في المنطق الصوري، وهي مغالطة جدّ بسيطة مع كثرة مُرتكبيها.

وأمّا ما يقوله المرحوم الطباطبائي، من أنّه لا وجود لعلاقة إنتاجية ما ـ بحسب تعبيره ـ بين الإدراكات الاعتبارية والإدراكات الحقيقية، فيتعلّق بمادة تلك القضايا، لا بصورها. فهو لا يقول بوجود مثل هذه المغالطة في المنطق (من الناحية الصورية)، ولا نراه يُهمل فيها، مثلاً، الحدّ الأوسط من التكرار؛ بل يعني بكلامه أنّ جنس القضايا الحقيقية للمقدّمات، هو بشكل لا تنتهي معه بالقضية القيمية أو الاعتبارية، تماماً كقولنا مثلاً إنّه ليس بالإمكان استنتاج قضية تجريبية من أخرى ميتافيزيقية. فإذا تشكّل قياس لقضايًا مادّتُها التجاربُ، فلا شكَّ في أنّه

سينتهي بقضية تجريبية أخرى، وليست قضية ميتافيزيقية؛ والشيء عينه عندما يتشكّل قياس لقضايا كليّة، فإنّه لن يؤدّي إطلاقاً إلى نتيجة شخصية، أو إذا تكوّن قياس لقضايا جدلية في الجدليّات، فإنّه لا يمكن إيجاد برهان منها لأنّ مادّتها ليست من الأوّليّات أو اليقينيّات.

وعلى هذا، فإذا أحدثت القضايا الجدلية قياساً ما، فإنّها ستنتهي بنتيجة جدلية (بحسب المادة لا غير). وإذا اعتبرنا عدم وجود أيّ علاقة إنتاجية نوعاً من التجاوز غير المسموح، فإنّ المُسبِّب هو مادة القضايا، لا الضوابط الصورية للاستنتاج في المنطق.

أمّا **النقطة الخامسة** فهي أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بأنّ ضابطة أيّ تصديق اعتباري هي الواجب؛ لكنّه لم يُحدّد كيفية ذلك الواجب، لأنّه أوضح بالتفصيل وجود نوعَيْن منه: الأوّل، الواجب الذي يكون مفاده الضرورةَ الفلسفيةَ عينها، والثاني هو الواجب الذي أُبطِل مفعوله، في مكان ما، وتمّ استخدامه في مكان آخر، إذ ربط بين العلة وغير المعلول أو المعلول، بغير العلّة ـ وهو ما ندعوه بـ الواجب الاعتباريّ. والآن، إذا كان (الواجب) هو ضابطة التصديقات الاعتبارية، فهنا يُطرح السؤال نفسه: «هل تُعتبر ضابطة التصديقات الاعتبارية (واجباً حقيقياً) أم (واجباً اعتبارياً)؟».

فإذا اعتبرنا ضابطة التصديقات الاعتبارية (واجباً حقيقياً)، فهذا مخالف للحقيقة، لأنّ (الواجب الحقيقي) لا يظهر سوى في القضايا الحقيقية دون القضايا الاعتبارية. أمّا إذا قلنا إنّ تلك الضابطة هي (واجب اعتباريّ) فسيكون ذلك تعريفاً دوريّاً لا يمكن أن يشير إلى الضابطة، لأنّنا في هذه الحالة سنكون قد عرّفنا الاعتبار بالاعتبار (وهذا للأسف هو

مجمل ما يتضمّنه حديث العلامة الطباطبائي، في المقالة السادسة من كتاب **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية**.

أمّا النقطة السادسة فهي أنّ المرحوم العلامة يقول ـ خلافاً لِما قاله القدماء ـ إنّه، في سلسلة حلقات صدور الفعل، ومن أجل منح الوجوب لذلك الفعل؛ لا بدّ من وجود (واجب اعتباريّ)، حين يبدأ تيّار من العقل الفاعل، وينتهي بالإرادة ثمّ بالقدرة وأخيراً بالعمل. وهذه نقطة لم يعترف بها الأوّلون؛ فكما نعلم، فإنّ القدماء كانوا يؤمنون بأنه عندما ينوي فاعل ما، القيام بفعل ما ويختم هذا العزم، وتلك النيّة، بالعمل؛ فإنّ أوّل ما يفعله هو **تصديق** فائدة الفعل، أو تأييده ـ وهذا من ضمن وظائف العقل ـ ثمّ يتمّ تحريك **الشوق المؤكّد** (أو الإرادة) ـ في حال اعتبارنا الإرادة هي الشوق المؤكّد ـ ثمّ القدرة، (أي القوة النزوعية التي تُمثّل القدرة غير المباشرة على الفعل) ثمّ القدرات المباشرة على الفعل (المنتشرة في العضلات)، وأخيراً يأتي دور العمل.

وإذا سأل أحدهم: «أين حلقة الوصل بين هذا الفكر العقلاني وبين هذا العزم العمليّ؟» فالجواب هو: «إنّها في الشوق المؤكّد عينه، والبعث الإراديّ».

ويرى المرحوم العلامة الطباطبائي ضرورة وجود واجب اعتباريّ في حلقة الوصل هذه، وهذا الواجب، بالذات، هو الذي يؤدي إلى حسن الفعل. لذلك، فعند صدور أيّ فعل عن الفاعل، فإنّ ذلك يحدث لاعتبارَيْن اثنَيْن: أوّلهما باعتبار الوجوب، وهو الوجوب الاعتباريّ، وثانيهُما باعتبار الحُسن (أي الحُسن الاعتباريّ)، والحُسن مؤخّر عن (الواجب)، وهذا الأخير مُقَدَّم على الأوّل.

ففي البدء يكون العزم، والإجماع، والشوق، والواجب؛ قبل الشروع في العمل. ثمّ يقوم الشخص (الفاعل) بتبرير الفعل وتأييده (باعتبار حُسن)ه، ثمّ أداؤه والقيام به.

وهكذا فإنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بوجود نوعيْن من الحُسن ونوعَيْن كذلك من القُبح. فالنوع الأوّل من الحُسن، هو الحُسن المسنود إلى الفعل عينه (في الخارج) ويكون مستقلاً عن الفاعل؛ والثاني هو الحُسن الذي يُسنده الفاعل إلى الفعل أثناء قيامه به. وكلّ فعل ـ سواء أكان حسناً أو قبيحاً ـ يصدر عن الفاعل باعتبار حُسنه؛ لكنّ الفعل عينه، في عينيّته وفي الخارج، يمكنه أن يكون حَسَناً أو قبيحاً، بصرف النظر عن إسناده إلى الفاعل.

وأمّا ما ورد في المقالة السادسة من كتاب **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية**، فهو الحُسن الفاعلي والوجوب الفاعليّ فحسب، أي الإيجاب والتحسين اللذَيْن يراهما الفاعل في فعله أثناء قيامه به. وفي الحقيقة فقد أوضح آلية تكوين اعتبار الإنسان في تلك الحالة، وكيفية إيجاد الإنسان للأخلاق، وإضفاء صفة الحُسن، بغضّ النظر عن أنّ الاعتبار الفلاني مقبول ومُبرّر، والاعتبار الفلاني مرفوض ولا مُبرّر له. واكتفى العلامة بالقول إنّه عندما يقوم الإنسان بأداء فعل ما، فإنّه يقوم في الوقت عينه بتبرير ذلك الفعل، واعتباره واجباً حتى وإن كان يعتبر ذلك الفعل ـ لأيّ سبب كان ـ قبيحاً وحراماً قبل قيامه به. فبحثه في هذا المقام، وكما قلنا، ليس بحثاً أخلاقيّاً، ولم يكن في نيّته الخوض في بيان الرذائل والفضائل أو معايير الحُسن والقُبح؛ بل هو بحث نفسيّ ومعرفيّ. ولهذا صرّح في رسالته باللغة العربية حول الاعتبارات، ونبّه فيها قائلاً: «هذه المباحث أشبه بأن تتفرّع على علم النفس».

أمّا بحث الحُسن والقبح في نفسهما، والذي أشار العلامة في الحقيقة إلى وجه الاشتراك في ما بين بحثه وبحث الأشاعرة والمعتزلة، في تفسير الميزان؛ وما إذا كانت الأفعال التي يقوم بها الله سبحانه وتعالى حسنة أم قبيحة (والعياذ بالله)، أو هل أنّ كلّ ما يقوم به الله عزّ وجلّ ويفعله هو حَسن وأنّ كلّ حَسن منسوب إليه؟، فهو يمثّل المسألة الفلسفية الخالدة التي بدأت منذ عهد سقراط واشتدّ الجدل والنقاش حولها بشكل كبير بين المتكلمين المسلمين مع بداية القرن الأوّل للهجرة وحتى الآن. ومهما يكن من أمر؛ فإنّ الفصل بين حُسن الفعل؛ في عينيّته، وبين اعتبار الحُسن من قِبل الفاعل، يُعدّ مسألة ذات أهمية بالغة، وهو ما قام به سماحة العلامة الطباطبائي، ولا بدّ من أنّ القرّاء الكرام لاحظوا ذلك بوضوح في آثاره المختلفة.

وأمّا **النقطة السابعة** فهي أنّ الإدراكات الاعتبارية لا تمتلك أحكام الآراء الحقيقية؛ أي أنّ ما نقوله بشأن التصديقات الحقيقية، من حيث إنّها تتضمّن البديهيات، والنظريات، والوجوب، والإمكان، والامتناع، وغير ذلك، وأنّ ذلك يقع ضمن دائرة وجه القضية؛ لا يشمل التصديقات الاعتبارية. وعلى هذا، ففي الأحكام الاعتبارية مثلاً، يجوز تأخّر الشرط عن المشروط، وإن كان ذلك مُحالاً مطلقاً في الأمور الحقيقية. ومن هنا، كانت للعلامة العديد من الانتقادات والإشكالات على استدلالات الأصوليين.

النقطة الثامنة هي؛ إن قلتَ: «هل يمكن اعتبار كلمة (إدراك) التي استخدمها العلامة في موضوع الآراء الاعتبارية، كلمة دقيقة أم لا؟»، قلتُ إنّه يتوجّب علينا تفسير كلمة (إدراك) بـ(التصديق)، لا أخذها بمعنى

التصوّرات الاعتبارية. والآن، لِنَرَ هل تستطيع أذهاننا الحصول على إدراك جديد في إطار التصديق الاعتباري، أم أنّها تستطيع القيام بفعل غير إدراكيّ فحسب؟

من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فإنّ الاعتبار هو نوع من تغيير مواضع المفاهيم. وعندما يقول أحدهم: «اعتبرتُ فلاناً أسداً» يعني أنّه حَسبَه أسداً، وهو في الحقيقة ليس بأسد، ولكنْ هكذا افترضه الرائي (أو القائل)؛ وهذا هو معنى الاعتبار. فالتصور الأوليّ ـ أنّ فلاناً أسد ـ هو بالنسبة إليّ أنا (الرائي، أو القائل، أو المتحدّث) تصور حقيقيّ موجود لديّ، وأنّ ما قمتُ به ـ بحسب كلام العلامة ـ هو إسناد حدّ موجود ما إلى موجود آخر، وهو نوع من تغيير المواضع. وإسناد حدّ موجود ما إلى موجود آخر، هو عينه ما كان يسمّيه الأقدمون (**شأن القوة المتخيّلة**). فكما نعلم، إنّه وفقاً للتقسيم الذي أوجده الفلاسفة، توجد قوّة بين القوى الباطنة للنفس الحيوانية، في ما يتعلّق بالإدراك بالآلة) تسمّى «القوة المتخيلة» التي تُدعى من قِبل الإنسان بـ(المتفكّرة)، وعملُها هو التصرُّفُ في إدراكات القوى الأخرى.

وكان المشاؤون يقولون إنّ عمل هذه القوة ليس الإدراك، وكان الغزالي، ومن حذا حذوه، يعتقدون بعدم جواز إدراج هذه القوّة في لائحة تقسيمات القوة المدركة، بل لا بدّ من وضعها ضمن إطار القوى المحرّكة، لأنّ عملها هو التصرّف والتحريك، لا الكشف والإدراك؛ وهذا هو تركيب المفصَّل وتفصيل المركَّب، لا التجريد والانتزاع أو ما شابههما.

وعندما نقوم بنسبة تصوّر ما إلى تصوّر آخر، في الوهم والخيال،

فإنّنا بذلك نكوّن تركيباً غير مطابق لِما هو موجود في عالم الخارج. وواضح أنّ هذا إنّما هو بيدنا وتحت تصرّفنا، فنحن الذين نقوم بهذا كلّه. وهذا يشبه تماماً ما يحدث في موضوع المجاز والاستعارة؛ وعندئذ فإنّنا في الحقيقة لم نحصل على نوع من الإدراك، ولم نهتدِ إلى كشف أو اكتشاف جديد، بل كلّ ما قمنا به هو إيجاد أو تكوين نوع من التجزيء أو التركيب. وهذا يعني أنّ التخيّل هو فعل من الأفعال، لا إدراكٌ من الإدراكات، وما نحن، في ذلك، إلّا فعّالينَ لا مُنفعلِينَ. وهنا يظهر الخلاف بين الفلاسفة والحكماء، فإذا استندنا إلى رأي شيخ الإشراق، عندئذ لا بدّ من أن نسمّي هذا الفعل بالـ(إدراك)، إذ يعتقد السهروردي، في حكمة الإشراق، أنّ عمل القوّة المتخيّلة هو الإدراك والتصرّف في المُدركات على السّواء؛ أمّا المشاؤون فكانوا، إلى حدّ ما، يقولون إنّ هذا الفعل ليس من نوع أفعال الإدراك، بل هو تصرّف بحت. إذاً، هنا يتقاطع رأي المرحوم العلامة الطباطبائي مع آراء بعض الفلاسفة المشّائين؛ فاعتبار المَجازات إدراكاً، وتصديق ذلك، معناه الإفتاءُ بأنّ القوّة المتخيّلة تستطيع الإدراك ضمنيّاً.

أمّا الرّأي الآخر، الذي يحمله المرحوم العلامة الطباطبائي حول ذلك، فهو قوله إنّ الاعتبار هو شأن من شؤون الموجودات الحيّة والشاعرة؛ وعلى هذا، ينفتح أمامنا باب واسع، إذ يبدو أنّ العلامة يريد أن يقول إنّ الحيوانات كذلك تستطيع خلق الاعتبار. لكن، إذا كان بمقدور الحيوانات إيجاد الاعتبار والمَجاز وخلقهما؛ فينبغي أن تتغيّر نظرتنا إزاء الحيوانات، عندئذ قد يكون من الممكن القول إنّنا نستطيع تحميل التكليف على الحيوانات كذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المسألة كانت تُعدّ إحدى نقاط الخلاف

بين المرحوم المطهري وسماحة العلامة الطباطبائي؛ إذ صرّح المطهَّري قائلاً إنّه لا يوافق العلامة على هذه النقطة. وممّا يُؤسَف له أنّ سماحة العلامة لم يقم ببسط هذه المسألة وتفصيلها بصراحة، لكنّ مدلول كلامه ومُقتضى حديثه المذكور لا يتعدّى ما قلناه .إلّا أنّ السؤال الذي يُطرح هو: «أنّى لنا القول بامتلاك الحيوانات قدرة الاعتبار والمَجاز؟» لا شكّ في أنّه ليس من السّهل علينا الإذعان لهذه المسألة وقبولُها ـ كما يظنّ بعضٌ ـ بل ما زال يوجد الكثير من الكلام الذي لم يخرج من الأفواه بَعد.

وأمّا في موضوع الحُسن والقُبح المُسنَديْن إلى الفعل في عينه، فللعلامة الطباطبائي العديد من البحوث التي ضمّها تفسير الميزان؛ إذ ورد بعضها في ذيل آيات من سورة الأعراف، خاصة ما يتعلّق بخَلق آدم (ع) وعدم سجود الشيطان الرجيم. ففصّل العلامة كلامه وأطنب في بحثه، مشيراً إلى شبهات الإمام الفخر الرازي ـ وهي شبهات الأشاعرة عينها ـ وناقلاً عنه قوله إنّه لو اجتمعت الجنّ والإنس على أن يجيبوا على سبب خلق الله تعالى للشيطان الرجيم، ومن ثَمّ إمهاله حتى قيام القيامة، فإنّهم لن يستطيعوا الإجابة حتى يحكموا بأنّ الحسن والقبح لَيسا عقليّيْن.

أمّا الموضع الآخر فهو في سورة الأنعام، في الجزء السابع من تفسير **الميزان**، إذ بسط العلامة الطباطبائي بحثاً فلسفيّاً مطوّلاً حول توضيح معنى الحكم الإلهيّ، وناقش فيه كذلك مسألة الحُسن والقُبح. وكذلك هي بحوثه الأخرى، في باب المصلحة والغاية في الفعل الإلهي، فقد قدّم توضيحات قيّمة وموجزة في الآيات الأولى، من سورة إبراهيم (ع).

لكنّ الدليل الرئيس الذي استند إليه المرحوم العلامة، في قوله باعتبارية الحُسن والقُبح، وأنّهما لَيسا من ضمن الأوصاف في عينَ الأفعال، فهو ما أورده في تفسيره من أنّ الفعل الواحد يمكنه الاتّصاف بالقُبح والحُسن معاً، اشتماله على أوصافه عينها. ويدلّ هذا على أنّ أوصاف القُبح والحُسن إنّما هي من اعتباراتنا نحن، لا كَشْفُنَا عن أوصاف الأفعال، لأنّنا في هذه الحالة سندخل في زقاق التناقض. وقد قال الماضون بوجود الكثير من الأفعال التي تتشابه صورُها الخارجية كالزّنا، والنكاح، والصّدق، والكَذب. فالحديث الصادق ونظيره الكاذب، لا يختلفان عن بعضهما بعض، من حيث كونهما فعلَيْن، ومن حيث كونُهما نوعاً من العمل واستهلاكاً للطاقة؛ ولهذا، فعندما يُعتبر أحدهما حسناً والآخر سيئاً أو قبيحاً، فإنّ هاتيْن الصّفتيْن تُطلقان من مكان آخر لتُنسبا بعد ذلك إلى الفعل. وقالوا كذلك أنّ تلك الأوصاف الاعتبارية ليست خبراً في التكوين، ولا ينبغي الاعتقاد بإمكانية العثور على مثل هذه الأوصاف تكويناً في عالم الخارج؛ إذ نحن الذين نقوم بإسنادها.

وإليك مثالاً آخر، قاموا بضربه، وهو رئاسة زَيد؛ فكما نعلم، فإنّ الرئاسة هي أمر اعتباريّ، بل هي برأي المرحوم الطباطبائي من الاعتبارات التالية للاجتماع. فعندما نقول: «زَيدٌ رَئيس» أو «زَيدٌ رأسُ القوم» أو «قائدهم»، فاستناداً إلى وجهة نظر سماحة العلامة فإنّ لكلمة (رأس) معنى حقيقيّ، وأنّه لم يُقصَد بذلك أن يكون زَيد رَأساً، لكن عندما نفصل تلك الكلمة (وهي: «رَأس») عن معناها الحقيقيّ، وننسبها إلى زَيد أو غيره، فإنّها تتّخذ معنى مَجازيّاً أو اعتباريّاً. وعلى هذا، فقولنا: «زَيدٌ رأس القوم» هو نوع من الكلام الاعتباريّ، أمّا في عالم

الخارج فإنّ زَيد هو زَيد لا غير، وهو ليس برئيس ولا بمَرؤوس، فكِلا المعنَيْن اعتباريّ. فالله سبحانه لم يخلق زَيداً رئيساً، ولم يجعله كذلك مَرؤوساً، فالاعتباريات لا تُنسَب إلى الجَعل والخلق بأيّ شكل من الأشكال.

وعلى هذا؛ فإنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ الحُسن والقُبح، وكلّ التعابير من هذا القبيل، تدخل ضمن إطار مثال رئاسة زَيد، وأنّه ليس لها أيّ خبر أو أثر من حيث التكوين، وأنّ تلك التعابير، بمجموعها، لا تظهر إلّا في قالب الاعتبار. وحقيقة الاعتبار هي تشبيهنا غير الألف بالألف، وغير الرّأس بالرّأس، وغير القائم بالقائم (وهو المملوك)، وغير الأسد بالأسد (وهو الشجاع)، وغير الدالّ بالدالّ (الاعتبارات اللغوية ووضع الألفاظ)؛ وهذه هي بالذات ضابطة الاعتبار ومعيارها لدى العلامة الطباطبائي.

حتى الآن؛ لم نُشر سوى إلى أمّهات آراء المرحوم الطباطبائي، وأركان فكره حول الإدراكات الاعتبارية أو الأفكار الإنشائية والقيميّة. وفي ما يلي، سنحاول تحليل ودراسة هذا البحث، بُغية تقديم مقارنة بين آراءه ووجه الاختلاف بينها وبين آراء غيره من العلماء.

في البداية؛ لا بدّ من البحث في نقطة مهمة موجودة في رأي المرحوم السيد الطباطبائي وتوضيحها، وسأقوم بالإشارة إلى تلك النقطة بالشكل التالي: تمّ طرح إحدى النظريّات في الغرب، منذ عهد (ماركس) تحت عنوان فلسفة الأخلاق. وبالفعل كان لها أثرها العميق على فلسفة الأخلاق. وتنصّ النظرية المذكورة على اعتبار الإيديولوجية ـ بشكل عامّ ـ هي البنية الفوقية (أو النهيضة) والنظام المعيشي هو البنية التحتية؛ أي

أنّ فكر الإنسان يتناسب وطريقةَ أو نمطَ معيشته، وأنّه (أي الإنسان) يُفكّر وفقاً لأسلوب المعيشة المذكور، لا العكس. وبعبارة أخرى، فإنّ أخلاقه وفلسفته هما اللتان تُمثّلان النظام العقلانيّ الذي يحدّد نمط عيشه[1].

ويُسمّي ماركس النظام العقلاني المذكور بالإيديولوجية، ويعتبر أنّ كلّ ما يُدعى بالحقوق، والفلسفة، واللاهوت، وعلم الأخلاق، وغير ذلك ـ في ما عدا العلوم التجريبية الطبيعية ـ يُمثّل جزءاً لا يتجزّأ من تلك الإيديولوجية. ويدّعي ماركس كذلك أنّ كلّ ذلك يمكن تسميته بالبنية الفوقية التي لا تمتلك بحدّ ذاتها أيّ أصل أو خلفية تاريخية، وأنّها تُصوّر لنا العالم بشكل مقلوب، أي ـ والقول لماركس ـ بدلاً من أن تقول لنا إنّه كان يوجد في البداية وضع خارجيٌّ، ثمّ تمّ استحسان ذلك الوضع وتبريره من الناحية العقلانية؛ تصوّر لنا ذلك الوضع أنه كان حسناً ومقبولاً، ثمّ تَمّ تطبيقه.

وهكذا فإنّ الأخلاق تتغيّر بتغيّر المجتمعات، ويعتبر أفراد المجتمع ما عاشوا فيه حسناً، والمسائل القبيحة وغير المتعارَف عليها يعتبرونها سيئة وقبيحة، من الناحية الأخلاقية. ويبدو أنّ الدراسة التي أجراها سماحة المرحوم الطباطبائي حول ظهور علم الأخلاق والإدراكات الاعتبارية، تندرج في هذا الإطار، فهو يرى أنّ دوافعنا تنسجم مع قوانا الفعّالة، وأنّ تلك الدوافع هي التي تُوجِد فينا وفي أذهاننا الدافع لطلب شيء ما، فعندما يحثّ المَيل والرّغبة شخصاً ما

---

(1) وهذا يذكّرنا بالبيتيْن الشعريّيْن اللذيْن قالهما الشاعر الفارسي المعروف مولوي، ومعناهما بالعربية: اجتمع الذباب على كلّ لحية _ كي لا يلاحظ أحد قُبحها؛ فالذباب أفكارك واللحية لحيتك _ ولحيتك تدلّ على أحوالك وظلماتها. (انظر: مولوي، **ديوان مثنوي**، المجلد الأوّل، البيتيْن (3223) و(3224)).

ويدفعانه إلى تناول الطعام، فإنّه يتمّ حَثّ ذهنه كذلك بعبارة «لا بدّ لي من أن أَشبَع!»؛ ولكن، ولكي نقوم بعمل ما، فإنّنا نحتاج إلى نوعَيْن من الوسائل: أوّلاً، مجموعة من الوسائل الخارجية، نسمّيها بالقوى الفعّالة (كالباصرة والغاذية. . .إلخ.) مضافاً إلى أجسامنا (وكذلك الوسائل التي نحصل عليها أو نستخدمها من خلال استمرارية أجسادنا ودوامها، كالمنشار والسكّين وجهاز الهاتف. . .إلخ.)؛ ثانياً، مجموعة أخرى من الوسائل التي تتعلّق بالتفكير. ولا ريب في أنّ الاختلاف القائم بين الإنسان والحيوان، يكمن في كون الأوّل قادراً على صُنع الوسائل والأدوات، واستخدامها والعمل بها، وإنّ قدرته في صُنع تلك الأدوات كبيرة جداً فيستطيع كذلك إيجاد وسائل وأدوات، وخلقها من نوع التفكير والوَعي، من أجل إضفاء الصفة العملية على أهدافه. وتُسمّى مجموعة الوسائل والأدوات الفكرية التي نقوم بصُنعها واستخدامها، بـ (الإدراكات الاعتبارية) ـ مثل قولنا: «لا بدّ لي من أن أشبع!». إذاً فالإدراكات الاعتبارية، في المقام الأوّل، تُوصلنا إلى أهدافنا، فهي كالجسر الذي يربط دوافعنا بأهدافنا، وقوانا الفعّالة بعالم الخارج. وفي المقام الثاني، فإنّ تلك الإدراكات هي التي توجّه مطالبنا وتقودها، أي، عندما نريد القيام بأيّ فعل، تحثّنا دوافعنا، وغضبنا، وشهوتنا على فعله وأدائه؛ فإنّ عقلنا العمليّ يقوم بتأييد ذلك، وهدايتنا وقيادتنا بشكل نؤدي معه جميع تلك الأفعال، من منطلق إيماننا بوجوبها وحُسنها.

إذاً، ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فإنّ دور العقل هو تنظيم الأفعال التي ظهرت فينا دوافع القيام بها، وتوجيهها من جهة إلى أخرى. وبهذه الطريقة تصدر جميع الأفعال. وهكذا؛ فإنّ الحُسن والقُبح يتبعان إراداتنا واحتياجاتنا، لا العكس. ونستنتج من ذلك أنّه لا وجود للحُسن

والقُبح المُطلَقيْن ـ وبالتالي لا وجود كذلك للأخلاق المطلقة ـ أمّا الفضيلة والرذيلة، فهما تسميتان تُطلقان على ما نكره ونحبّ. ونستنتج في الوقت عينه أنّه لو لم يكن يوجد أيّ إنسان على الأرض، ما كان للخير ولا الشرّ أن يُوجدا كذلك، ولو كان الإنسان مخلوقاً بشكل آخر غير الذي هو عليه الآن، لاتّسمت المسائل في عالمه بحُسن أو قُبح غير الحُسن والقُبح اللَذيْن نعرفهما، ولاتّبعت إرادات هذا الإنسان المخلوق نوعاً آخر من الفضائل والرذائل، ولأصبح العدل ـ مثلاً ـ قبيحاً والظّلم حسناً، وهكذا.

وأمّا التوضيحات التي قدّمها العلامة الطباطبائي، بشأن اعتبار الحُسن عدلاً، فهي تؤيّد النتيجة المذكورة؛ فهو يقول: «يسعى الإنسان ـ ومن خلال الهداية الطبيعية والتكوينية ـ على الدوام، إلى أخذ منفعته من الجميع (باعتبار الاستخدام). وفي الوقت عينه، يتمنّى المنفعة والخير للجميع، من أجل مصلحته ومنفعته هو، باعتبار المجتمع، ويتوق إلى العدالة الاجتماعية لأجل مصلحة الجميع، باعتبار حُسن العدالة وقُبح الظلم»[1].

وهكذا أصبح العدل حَسَناً باعتبار منفعة الشخص، وإذا لم يكن بوُسع الشخص الحصول على منفعته، ما كان للعدل أن يكون ملازماً للحُسن؛ بل لاتّخذ له وصفاً أخلاقياً آخر. وهذا يتعارض مع كلام عموم علماء الأخلاق بشكل واضح. مضافاً إلى ذلك، وضمن إطار هذه النظرية التي تصف الأخلاق بالنسبية والمَجازية، فإنّه لن يتسنّى لنا تمييز ما إذا كانت المصلحة التي يسعى إليها الشخص حسنة أم قبيحة. ثمّ، ماذا عن

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفة وروش رئاليسم (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، ج2، ص199.

ميول الشخص ودوافعه التي تحثّه وتدفعه إلى القيام بعمل ما، لتؤدي بالتالي إلى اعتبار الحسن والوجوب؟ هل تُعتبر تلك الميول والدوافع حسنة أم قبيحة؟ ما/هو مصير بعض القيَم، مثل التضحية والإيثار، بل وكيف يمكن اعتبارها في الأصل حسنة، وما هي الدوافع والعوامل التي تُوجِد مثل تلك القيَم في الشخص الذي يجري وراء منفعته ومصلحته؟

إذا كان الأمر كذلك، ينبغي علينا الخوض في آثار العلامة ومؤلّفاته، لاستنباط معنى الفضيلة لدى الإنسان، من وجهة نظره؛ لأنّ ما تعلّمناه من علمائنا في الأخلاق هو أنّهم جميعاً يؤيّدون أنّ فضيلة الإنسان تكمن في أن تتبع قوّتُه الشهوية والغضبية قوّتَه العاقلة، لا أن تقوم هذه الأخيرة على خدمة ميول تِلكُما القوّتيْن ورغباتِهما، بل لا بدّ للقوّة العاقلة، لدى الإنسان، من أن تكون هي الحاكم والآمِر على القوّتَيْن المذكورتَيْن، لتأييد أفعالهما أو ردّها[1]. وإذا قلنا إنّه لا بدّ من تربية القوّة الغضبية

(1) أشار الشاعر مولوي إلى هذه النقطة بقوله شعراً ومعناه بالعربية: العقل ضد الشهوة فافهم يا صاح! _ لا تريد الشهوة عقلاً، والحقّ لاح. (انظر: مولوي: **ديوان مثنوي**، المجلد الرابع، البيت (2301)). لاحظ أنّه يوجد شبه كبير بين ما قاله المرحوم العلامة الطباطبائي هنا وبين آراء دافيد هيوم (David Hume) (1776 _ 1711)م، فهذا الأخير يشير بصراحة في كتابه المسمّى العواطف (**Emotion**) إلى أنّ القول بوجود النزاعات بين العاطفة والعقل، وهو ما تحدّث عنه الفلاسفة وعلماء الأخلاق بكثرة، هو قول غير صحيح ولا دليل عليه، ولا وجود كذلك لأيّ نوع من أنواع الامتناع والتضادّ بين القوة المدركة والقوة المحرّكة، وفي حال افتراض وجود علاقة ما بينهما فإنّ العقل بموجب تلك العلاقة يُمثّل الخادم والمطيع للعواطف. كيف يمكن لأحد أن يتخيّل أساساً وجود تضادّ أو امتناع بين القوة التي يتلخّص عملها في الكشف البحث والحكاية (وهي القوة المدركة) وبين القوة التي تُمثّل عين الواقع الخارجيّ (ونعني بذلك القوة المحرّكة)؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى المسموعات والمرئيات إذ لا يمكن تصوّر بروز أيّ نوع من التضادّ والامتناع بينهما. (انظر: David Hume, **A Treatise of Human Nature**, book, section 3, Penguin Books, 1969, p 460 - 465).

والشهوية، والميول والدوافع، وتهذيبها بشكل نحول فيه بينها وبين وصولِها إلى الأفعال المنكرة والقبيحة، أو أزِّها لصاحبها ودفعِه إلى الجري وراء الأهداف السيئة، فإنّنا لا نجد لهذا الكلام أيّ موضع أو إشارة في النظام الأخلاقيّ للمرحوم العلامة الطباطبائي. فلماذا يجب علينا تهذيب القوّتَيْن الغضبية والشهوية بالشكل المذكور؟ من أين يظهر هذا الوجوب، وما هو الدافع، أو القوّة الفعالة، اللذَيْن يمكنهما إصدار مثل ذلك الوجوب؟ وعلى افتراض وجود قوّة ما تقوم بذلك، فلماذا ينبغي علينا ترجيح رغبة تلك القوّة على رغبات القوى الأخرى؟ ثمّ، أيّ الأمور هي رغبات وميول قبيحة ومنكرة، ومن أين تكتسب صفة القُبح؟ هل للحُسن أو القُبح مصدر آخر غير المقبول والمرفوض لدى الإنسان؟ وأسئلة أخرى كثيرة تطرح نفسها ههنا.

المؤكّد هو أنّ سماحة المرحوم الطباطبائي ليس ممّن يقولون إنّ مسألة فضيلة الإنسان تتلخّص في تلبيتها لكلّ ما ترغب فيه نفسه الحيوانية، وفقاً لِما عهدناه عنه، وما طالعناه في آثاره، وعرفناه من آراءه. إلّا أنّ التحليل الذي قدّمه حول ظهور أو بروز الواجبات وكيفية شروعها في أداء عمل ما، يقودنا ـ على ما يبدو ـ إلى ما ذكرناه في أعلاه، ووجه الغموض هذا والنتائج المكروهة، هي التي دفعت بسماحة المرحوم المطهري إلى اعتبار نظرية المرحوم الطباطبائي في دروسه الأخلاقية، نظرية أخلاقية أنانية وماديّة، ولو من الناحية الظاهرية على الأقلّ. ومن خلال تقديمه لنظريّة (الأنا العلويّ) و(الأنا السفليّ) وسعيه لوصف الحَسن بـ(الأنا العلويّ)، لا أيّ رغبة كانت؛ ظنّ المطهري بذلك أنّه أوجد لنفسه منفذاً للهروب من المأزق الذي ظهر له، في حين يبدو أنّ القاعدة التي وضعها المطهري لم تكن هي الأخرى قاعدة ثابتة وقويّة،

لأنّ عملية فصل الأنا العلويّ عن نظيره السفليّ هي عينها مستندة إلى قيمة سابقة؛ أيّ أنّ ذلك يعني أنّه لا بدّ من وجود تعريف للحسن والقبيح يسبق كلًّا من (الأنا العلويّ) و(الأنا السفليّ)، حتى يتمكّن بعدها (الأنا العلويّ) من الاتّصاف بالفضيلة، وإلا فلَن يكون ثمة أيّ تباين يُذكَر بين (الأنا العلويّ) و(الأنا السفليّ). وكذلك الحال بين رغبات كلّ منهما وميولهما[1].

وفي ما يتعلّق بالحُسن والقُبح العقليَّيْن، لا يؤيّد سماحة المرحوم الطباطبائي أيًّا من آراء المعتزلة أو الأشاعرة، بل يرى وجود أمر بين الأمرَيْن وليس بالضرورة أن يكون الإنسان مُجبراً لاختيار مُعسكر من ذينك المُعسكرَيْن. ولا شكّ في أنّ القرّاء الأعزّاء يعلمون أنّ لمسألة الحُسن والقُبح العقليَّيْن توابع ومتعلّقات غاية في الكثرة. فمسألة نَفي العبث عن أفعال الله عزّ وجلّ، وتعليل ذلك بوجود أهداف ما عند الله، أو عدم وجودها، ومسألة وجوب اللطف، وموضوع الآلام ومعاناتها، والحصول على الأجر والثواب في الدنيا وعدمهما، ثمّ تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد، ومسألة خلق الشيطان ووجوب شُكر المُنعِم، والكثير من هذه الأمور التي بحثها الأقدمون وأطنبوا في تفاصيلها، في كتبهم الكلامية؛ بحاجة إلى أجوبة متنوعة، خاصة في ظلّ قبول أو نَفي الحُسن والقُبح العقليّيْن.

ويعتقد العلامة الطباطبائي، في بحوثه التفسيرية، بوجوب اختيار طريق وسط، هي ـ برأيه ـ عَين الطريق التي سلكها الحكماء والفلاسفة

---

(1) انظر: **في ذكرى الشهيد المطهري**، ج1، الخلود والأخلاق، إشراف عبد الكريم سروش، سنة 1981م.

من قبله، المتمثّلة في أنّ المصلحة والمفسدة ليستا من مبادئ أفعال الله، فلا يدخل الغرض ضمن مبادئ أفعال الله سبحانه؛ أيّ أنّه ليس المُحرِّكَ للقيام بأفعاله كما هي الحال عند اعتبارنا الغائية أو الحُسن والقُبح جزءاً لا يتجزّأ من مبادئ قيامنا بأفعالنا أو عدم قيامنا بها، بل على العكس، إذ إنّ المصلحة، والغرض، والحُسن هي أمور منتزعة ومأخوذة من أفعال الله تعالى.

ويبدو أنّ هذا هو ما أراد العلامة قوله، وكما نعلم فإنّه ليس بإمكاننا نسبة هذا القول إلى آراء المعتزلة مائة في المائة، وهم القائلون بالحُسن والقُبح العقليّيْن الذاتيّيْن في جميع الأفعال. وكذلك ليس باستطاعتنا الجزم بأنّه من آراء الأشاعرة الذين اعتبروا العالَم منزّهاً مطلقاً عن كلّ حسن وقبيح، وكانوا يؤمنون بعدم وجود معنى خاصّ للحُسن والقُبح المعقوليْن والمقبوليْن. (يُمثّل المعنيَان، الأوّل والثاني، حول الحُسن والقُبح اللذَيْن ليسا اعتباريّيْن في الواقع، الكمالَ والنّقص والمصلحة والمفسدة. أمّا المعنى الثالث، الذي هو استحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب، فلا زال محلّ جدل وخلاف). وعلى أيّ حال، فإنّ رأي سماحة المرحوم العلامة يقع بين تلك الآراء[1].

---

(1) «فللّه سبحانه في خلقه وأمره أغراض، وإن كان لا يستكمل بأغراض أفعاله كما نستكمل نحن بأغراض أفعالنا، لكنه سبحانه لا يتأثر عن أغراضه. وبعبارة أخرى الحكم والمصالح لا تؤثر فيه تعالى كما إنّ مصلحة الفعل تؤثر فينا فيبعثنا تعقلها نحو الفعل ونرجح الفعل على الترك. فإنه سبحانه هو القاهر غير المقهور والغالب غير المغلوب، يملك كلّ شيء ولا يملكه شيء، ويحكم على كلّ شيء ولا يحكم عليه شيء، ولم يكن له شريك في الملك ولا وليّ من الذلّ، فلا يكون تعالى محكوماً بعقل بل هو الذي يهدي العقل إلى ما يعقله، ولا تضطره مصلحة إلى فعل، ولا مفسدة إلى ترك، بل هو الهادي لهما إلى ما توجبانه. فالغرض والمصلحة منتزعة من مقام فعله؛ بمعنى أن فعله يتوقف على المصلحة، لكنها لا تحكم في ذاته تعالى ولا تضطره إلى الفعل، فكما إنّه تعالى إذا =

والآن، لنُجر مقارنة بين رأي سماحة المرحوم العلامة وآراء الفلاسفة الغربيين المعاصرين.

سيكون بحثنا الأوّل حول التصورات الاعتبارية التي يُطلقون عليها تسميات مختلفة، مثل **التصورات القيمية** (valuational)، أو الفرضية (prescriptive)، أو الأخلاقية (ethical)، أو المعيارية (normative).

وكما أشرنا؛ فإنّه لا وجود لأيّ تصوّر اعتباريّ أو قيميّ في رأي سماحة العلامة الطباطبائي، والحُسن هو عينه تصوّر قابل للتعريف، ووصف إضافيّ يكتسب معنى مَجازياً وأخلاقياً عندما يُستَخدَم في غير محلّه.

ويشمل هذا المعنى بعينه الـ(واجب) كذلك، فهو يقول: إذا قمنا باستخدام الواجب، الذي يعني الضرورة الفلسفية، في غير محلّه، أي

= خلق شيئاً وقال له: كن، فكان، كزَيدٍ مثلاً انتزع العقل من العين الخارجية نفسها أنها إيجاد من الله تعالى ووجود لزيد وحكم بأنّ وجوده يتوقف على إيجاده، كذلك ينتزع العقل من فعله تعالى بالنظر إلى ما أشرنا إليه من صفاته العليا أنّه فعله وأنه ذو مصلحة مقصودة، ثم يحكم بأن تحقق الفعل يتوقف على كونه ذا مصلحة. فهذا هو الذي يعطيه التدبر في كلامه تعالى في كون أفعاله تعالى مشتملة على الحكم، والمصالح متوقفة على الأغراض والمتحصل من ذلك أنّ له تعالى في أفعاله أغراضاً لكنها راجعة إلى خلقه دونه. وملخصه أنّ غرضه في فعله يفارق أغراضنا في أفعالنا من وجهين: أحدهما أنّه تعالى لا يستكمل بأغراض أفعاله وغاياتها، بخلافنا معاشر ذوي الشعور والإرادة من الإنسان وسائر الحيوان، وثانيهما أنّ المصلحة والمفسدة لا تحكمان فيه تعالى بخلاف غيره. وأما النزاع المعروف بين الأشاعرة والمعتزلة في أنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض أم لا؟ بمعنى أنّه تعالى هل هو محكوم بالمصلحة الواقعية في فعله بحيث إنّ المصلحة ترجح له الفعل على الترك ولولاها لم يكن له ليفعل؟ أو أنّه لا غاية له في فعله وإنما يفعل بإرادة جزافية من غير غرض؟ فذلك مما لا يهدي إلى شيء من طرفيه النظر المستوفى. والحقّ خلاف القولين جميعاً، و هو أمر بين الأمرين كما أشرنا إليه». (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة الثانية، 1392هـ، ج12، 5 ـ 7).

بين حادثتيْن أو شيئيْن لا تربط بينهما أيّ علاقة عليّة أو ضروريّة، فقد وضعنا الاعتبار للواجب؛ وهنا لا مجال لـ(الواجب الحقيقيّ)، إذاً فـ(الواجب) كذلك قابل للتعريف. وهذا موضع الخلاف بين رأيه ورأي فلاسفة الغرب، إذ تعتبر جماعة منهم أنّ هذه الأمور غير قابلة للتعريف (undefinable) وغير قابلة للتحوّل (unanalyzable) إلى بسائط تصوريّة، فلا يمكن تجزئتها إلى عناصر أصغر،كما لا يمكن تعريفها بحسب الجنس أو الفصل، أو أيّ من الأوصاف المعروفة الأخرى، بل إنّ كلّ ما نستطيع أخذه منها هو الشهود والتصوّر البديهيّ. وفي هذه الحالة إمّا أن يكون ثمة مَن يعرف معناها أو لا يوجد من يعرف معناها أصلاً.

ويؤكّد مور[1] ـ الفيلسوف الإنجليزي المعاصر وأستاذ (برتراند رسل)، في كتابه المعروف (**أصول الأخلاق** Principia Ethica) الصادر سنة (1903م)؛ هذا المعنى، وهو أنّ وَصف الحَسن لا يمكن أن يُعادل أيّ وصف آخر ـ بسيطاً كان أو مركّباً ـ. ولهذا، ليس بمقدورنا تعريفه. وعندما يُقال: «هذا الشيء حَسن!» فإنّ ذلك يمثّل على الدّوام **قضية تأليفية** (Synthetic) **لا قضية تحليلية** (analytic)، فضلاً عن أنّ الموضوع والمحمول ليسا متطابقَيْن إطلاقاً. ولا يعتبر مور وَصف الحَسن، عادةً، وصفاً طبيعياً، ويرى أنّ مساواته بالوصف الطبيعيّ، أو ما وراء الطبيعي، إنّما هي مغالطة فظيعة أدّت إلى هدم صروح الكثير من الأنظمة الأخلاقية. ويُسمّي مور تلك المغالطة بـ(**مغالطة الطبيعيّين** Naturalistic Fallacy)، مُعتبراً أنّ (الحَسن) هو وصف واقعيّ وخارجيّ (objective)، ولا يمكن بالطّبع إدراكه إلا بالشهود. وهنا نلاحظ وجود الاختلاف بين ما قاله

(1) (George Edward Moore) (1958 ـ 1873م): فيلسوف إنجليزي، أحد مؤسّسي التحليل في الفلسفة. [المترجم]

مور، وبين رأي المرحوم العلامة الطباطبائي. وبالمناسبة، فقد اشتهر مذهب مور وروس (D. Ross) بمذهب الحَدْسيّة (Intutionism).

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أنّ صِفَتَيْ الحَسن والقبيح، في النظام الأخلاقيّ للعلامة الطباطبائي، تتعلّقان بالأفعال والوسائط فحسب، لا بالغايات والمقاصد؛ في حين يعتقد مور بإمكانية تَعلّق تلكما الصفتين بأيّ شيء، سواء أكان فعلاً أم لا، وسواء أكان وسائط أم غايات أم غيرها.

النقطة الثانية هي أنّ وفقاً لرأي العلامة الطباطبائي فإنّ لدينا نوعين من الحَسن ونوعَين من القبيح. وكما ذكرنا سابقاً، يتعلّق أحدهما بصفة الفعل في عينيّته، بينما يتعلّق الآخر بصفة الفعل، باعتبار صدوره من الفاعل.

إلا أنّنا لم نر مثل هذا التفصيل أو التقسيم لدى فلاسفة الغرب، على الأقلّ بالنسبة إليّ شخصياً. فصحيح أنّهم يذكرون العديد من المعاني للحَسن، لكنّهم لم يقسّموا ذلك على نحو ما فعل الأستاذ العلامة.

وأمّا القائلين بكون الحَسن وصفاً خارجيّاً، فينقسمون إلى فئَتَيْن: فئة ينتمي إليها مور، وهُم الذين يرون أنّ هذا الوصف إنّما هو وصف خارجيّ للشيء، لكنّه وصف غير طبيعيّ وغير ميتافيزيقيّ. والفئة الأخرى هي الفئة التي تؤمن بأنّ الوصف المذكور هو وصف خارجيّ للشيء، لكنّما هو وصف طبيعيّ. وأمّا بنثام[1]، وميل[2]، وأتباعهما فير،ون أنّ

(1) (Jeremy Bentham) 1832 ـ 1748م: عالم قانون، وفيلسوف إنكليزي، ومصلح قانوني واجتماعي. كان المنظّر الرائد في فلسفة القانون الأنجلو ـ أمريكي. [المترجم]

(2) (James Mill) 1836 ـ 1773م: مؤرّخ واقتصادي، ومنظّر سياسيّ، وفيلسوف اسكتلنديّ، ويعتبر مؤسّس الاقتصاديّات الكلاسيكيّة مع (ديفيد ريكاردو David Ricardo) [المترجم]

الحَسن هو عين المفيد، بمعنى أنّهما يعتقدان بأنّ الحَسن هو نوع من الصفة الطبيعية الخارجية والإضافية. وينتمي كلاهما إلى **المدرسة النفعيّة** (utilitarianism)[1]؛ وقد انتقدها مور في كتاباته، بشدّة. ومن الواضح أنّه يوجد اختلاف كبير بين رأي هؤلاء وما يراه العلامة الطباطبائيّ.

والآن، نخوض في بحث يبدو أكثر أهميّة من غيره، وهو الذي طرحه أتباع **الفلسفة الوضعية** (Positivism)، ويتضمّن اكتساب أو عدم اكتساب الأحكام والقضايا القيميّة والاعتبارية معنًى مُعيّنًا. قلنا إنّ تلك القضايا تُمثّل، من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، قضايا ذات معنى وإدراك، وتصديق. وفي المقابل، فإنّ أصحاب الفلسفة الوضعية عموماً يقولون إنّه لا يمكن إثبات أو تأييد معنوية القضايا إلا من خلال البحث التجريبيّ؛ فما لا يُمكِن بحثه تجريبياً، لا يمكن أن يتضمّن أيّ معنى يُذكَر.

واستناداً إلى المعيار المذكور، فإنّ القضايا الاعتبارية، سواء منها الأخلاقية أو الإنشائية ـ إذا صحّ تسميتها بالقضايا، إذ يُشكّل ذلك نوعاً من الإشكال) أو **شِبه قضايا** (pseudo proposition) ـ، هي قضايا غير ذات معنى، لأنّ عبارة (يجب أن تذهب)، مثلاً، غير قابلة للاختبار. حَسَنٌ، إذا لم تكن تلك القضايا ذات معنى، فلماذا تكون مؤثّرة إذن؟! يجيب هؤلاء قائلين إنّ تأثيرها لا يكون متفرّعاً دوماً عن كونها ذات معنى، فقد يقوم أحدهم بإطلاق صرخة (وهي غير ذات معنى، كما نعلم)، لكنّها قد تكون مؤثّرة في الآخرين. وقد يَعبُس أحدُنا ـ والعبوس

(1) مدرسة أخلاقية تقول إن القيمة الأخلاقية للفعل تتحدد بمقدار إسهامه في النفع (utility) العام. بسبب هذا فهي شكل من أشكال العواقبية (consequentialism) التي تعني أن الفعل يقيم بحسب ما ينتج عنه. [المترجم]

ليس معنى لفظيًّا، كما نعلم ـ لكنّ ذلك قد يكون مؤثّراً في الطرف الآخر؛ بمعنى أنّه بإمكاننا نَقل أحاسيسنا وإدراكاتنا بطُرُق أخرى لنُعبّر من خلالها قائلين إنّنا لا نحبّ هذا الفعل أو أنّنا نحبّ التصرّف الفلانيّ.

وقد اعتُبرت القضايا الأخلاقية، في نظر عموم أتباع الفلسفة الوضعية وفي البلدان الناطقة بالإنجليزية، قضايا غير ذات معنى، على أثر التعاليم التي بثّها السير ألفريد آير[1]؛ وهي بمثابة الصّرخات التي يطلقها الشخص فتُشير إلى عواطفه وإحساساته وما يرغب فيه، وما لا يرغب فيه وإراءة ذلك للآخرين، مُعبّراً عن كراهته لشيء ما أو حُبّه ورغبته في شيء ما. ويشبه ذلك، مثلاً، ما يصدره الفرد من صرخات وصيحات، بسبب ما يُعانيه من الألم. وواضح أنّ هذه الصرخات وتلك الصيحات لا معنى لها سوى أنّها تعبّر عن مُعاناته وآلامه. وكذلك الحال عندما نقول: «السّرقة عمل قبيح!»، فكأنّنا نصرخ وسامعونا يفهمون أنّنا نكره السّرقة ونبغضها. إذاً فهذه أقوال لا معنى لها لكنّها تبقى مؤثّرة.

لاحظوا أنّ هذه المدرسة التي تسمّى بمدرسة (**أصالة العواطف** emotivism) تشتمل على عبارات قيميّة، هي عين ظهور العواطف، فلا هي معلول عقلاني للعواطف، ولا هي معانٍ تعبّر عن العواطف.

وبالمقارنة مع هذه النظرة؛ يعتقد المرحوم العلامة الطباطبائي أنّ الاعتباريّات، والبيان الحَسن أو القبيح، يَتبعان دوافعنا وعواطفنا، ولَيسا عينها. ويرى العلامة أنّ دوافعنا تستخدم عقلنا العمليّ، وتنتهي بالعمل،

(1) (Sir Alfred Jules "Freddie" Ayer) (1910 ـ 1989م): فيلسوف إنجليزيّ اشتُهر بفلسفته الوضعية المنطقية (logical positivism) وخاصة في كتابيْه **اللغة: الحقيقة والمنطق** (Language Truth and Logic) (1936م)، ومشكلة **المعرفة** (The Problem of Knowledge) (1956م). [المترجم]

عن طريق إيجاد مضمون إدراكيّ (cognitive content)، وخَلق الواجب والحُسن. لكنّ أصحاب الفلسفة الوضعية يؤمنون بأنّ دوافعنا وحدها هي التي تعمل، وهي التي تقودنا إلى عمل ما، ولا تجتاز العقل العمليّ. ولذلك، فإنّ كلّ ما نقوم به، تحت عنوانِ التحسين والتقبيح الأخلاقيّيْن، لا يمتلك أيّ معنى أو مضمون إدراكيّ، بل هو مجرّد تجليّات وظهورات حسنة وقبيحة، وأذواق وعواطف شخصيّة خاصة بنا، لا غير. وإذا ما قمنا بالدّمج بين الفلسفة الوضعية والمذهب السلوكيّ (Behaviorism)، الذي يُعدّ الوريث الشرعيّ لتلك الفلسفة؛ ستتّضح لنا تعاليمهما ومقاصدهما بشكل أكبر. وفي تلك الحالة، سيُتَرجَم عُبوسنا، وصرخاتنا، وغضبنا، على أنّها عين عواطفنا وأحاسيسنا، لا على أنّها نابعة من تلك العواطف أو الأحاسيس.

وإلى جانب القائلينَ بافتقار القضايا الأخلاقية إلى المعنى، يوجد آخرون طرحوا هذه المسألة بشكل أدقّ؛ إذ ترتبط المسألة تاريخياً بـ ويتغنشتاين[1]، وهو الذي كتب البحوث الفلسفية (philosophical investigations)، وترك الأمثلة اللغوية التصويرية (picture theory)، واعتبر اللغة بمثابة لُعبة (game)، موضّحاً دورها المهمّ في الاكتشافات الفلسفية. أمّا أوستين[2] ورايل[3]، فيتقدّمان على ويتغنشتاين، فق؛ ناقش

---

(1) لودفيغ ويتغنشتاين (أو فِتغنشتاين) (1951 ـ 1889م Ludwig Wittgenstein): فيلسوف نمساوي، درس بجامعة كمبردج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك. وقد حظي بالتقدير بفضل كتابيه **رسالة منطقية ـ فلسفية**، و**بحوث فلسفية**. [المترجم]

(2) جون لانكشو أوستين (1960 ـ 1911م John Langshaw Austin): فيلسوف لغة إنجليزيّ ساعد في تثبيت آراء فريج (Frege) في الفلسفة التحليلية. [المترجم]

(3) غلبرت رايل (1976 ـ 1900م Gilbert Ryle)م): فيلسوف إنجليزيّ زعيم جيل الفلاسفة البريطانيين في فلسفة اللغة الاعتيادية (ordinary language) شارك (ويتغنشتاين) في حلّ بعض المعضلات الفلسفية. [المترجم]

أوستين **الأفعال الكلامية** (الأفعال التي هي عين الكلام) في جامعة أكسفورد، فأثار انتباه الكثيرين، وتعدّت تأثيرات كلامه إلى حدود بعيدة منها الحقوق. وقد بيّن أوستين أكثر من ألف كلمة، مشيراً إلى أنّها تؤدّي عملاً أثناء صدورها ولا تتضمّن إخباراً. وأمّا **القضايا التنفيذية أو الأدائية**، (performative propositions)[1] فتُطلق على القضايا المشتملة على الكلمات والتصوّرات. وقد كتب أحد الفلاسفة الأميريكيّين المعاصرين، ويُدعى جون سيرل (John Searl)، وهو واحد من أشهر تلامذة أوستين، مؤلّفاً بعنوان (**الأفعال الكلامية** Speech Acts)، اتّبع فيه المنهج عينه الذي سار عليه أوستين.

قلنا قبل هذا إنّ أوستين انتبه إلى أنّ بعض الكلمات التي ننطقها ولا تتضمّن كلاماً، وإن كانت تبدو بشكل كلام؛ بل هي في الواقع عمل نؤدّيه. ولكن لمّا كان ذلك العمل مُغطّى بجملة من الكلمات، فإنّ ذلك يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّه قضية.

صحيح أنّ القضية تخرج من الأفواه على شكل كلمات، لكنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ ما يخرج من كلمات يُمثّل قضية، وأنّه يمتلك مضموناً إدراكياً. وصحيح كذلك أنّنا نُفرغ المضمون الإدراكيّ والخبريّ بقالب الكلمات والألفاظ، لكن ليس كلّ ما يُفرَغ في القالب يكون ذا مضمون إدراكيّ وخبري.

وأصل اللّفظ هو التفريغ، والطّرح، والإخراج. ولا يقتصر ما

---

(1) وبعد فترة من التمحيص والتدقيق، هجر أوستين هذا المصطلح (القضايا التنفيذية أو الأدائية) واستخدم بدلاً منه مصطلح (illocutionary force) أو (perlocutionary force). لمزيد من الإيضاح، انظر: أوستين، **كيف نؤدي الأشياء بالكلمات؟** (How to do things with words) الذي حرّره جون سيرل.

يُخرجه الشخص، أو يُجريه على لسانه، على الألفاظ والكلمات، بل توجد الكثير من الأشياء الأخرى. ويشير أوستين، في هذا الصدد، إلى العديد من الأمثلة، كقوله: أنا أقول مثلاً: «أُهنّئك!» فهنا لا أُخبر عن شيء، بل إنّ هذا القول يُمثّل بحدّ ذاته فعل التهنئة؛ فلا يجب الاعتقاد بأنّ كلماتي تلك هي بمثابة إخباري عن عمل وهو التهنئة. وعندما أقول: «أُراهن على ذلك!» فإنّني لا أُخبر هنا عن المراهنة، بل إنّ كلماتي تلك تُمثّل فعل المراهنة. وعندما أقول: «أعِدُكَ!» فإنّني لا أُخبر عن الوعد هنا، بل تُمثّل تلك الكلمة وعداً بحدّ ذاتها. وكذلك (الاعتذار) و(اللَّعْن) و(الاستنكار) و(التعمّد)...إلخ.، مضافاً إلى بعض العبارات مثل: اشتريتُ؛ بِعْتُ؛ طَلَّقتُ؛ حَرَّرْتُ... كلّ تلك هي أفعال كلامية.

والآن، إذا قبلنا بكون هذه الفئة من القضايا أو الأفعال الكلامية موجودةً بالفعل، ففي هذه الحالة يقول سيرل إنّ الأحكام الاعتبارية تنتمي أساساً إلى الأفعال الكلامية؛ أي أنّ التحسين والتقبيح ـ كالوعد والتهنئة ـ يُمثّلان عين العمل، لا الخبر.

وتبيّن هذه الفكرة الكثير من المسائل معاً، وتتشابه مع ما ذكره سماحة العلامة الطباطبائي، في وجوه عدّة؛ مضافاً إلى كونها قريبة من آراء بعض الأصوليين الذين يقولون إنّ الأمر هو البعث عينه.

أوّلاً، فإنّ القول بعدم وجود أيّ علاقة إنتاجية بين القضايا الاعتبارية ونظيرتها الحقيقية، يؤدي إلى ظهور معنى ودليل جديدَيْن. فالعلاقة الإنتاجية بين القضايا هو أمر منطقيّ، فإذا كان لدينا قضية، في طرف ما، وعمل في الطرف الآخر، فمن الواضح أنّه لا وجود لإنتاج أو استنتاج، بالمعنى المنطقيّ، أصلاً. ثانياً؛ تتّضح، من خلال ذلك، **المجازية** التي

أشار إليها العلامة الطباطبائي، إلى جانب الإدراكات الاعتبارية، وقال إنهما ينتميان إلى نوع واحد. والموضوع هو أنّه استناداً إلى التحليل الذي قام به المرحوم العلامة الطباطبائي، فإنّ الاعتبارية تُعدّ نوعاً من الفعل، فعندما نقول مجازاً: «السّماء تبكي!»، فإنّنا نقصد بكلامنا هذا أنّ السماء تمطر، لكننا شبّهنا نزول المطر بالدموع؛ وهذا هو ما ندعوه بالاعتبار والحسبان. فعَين الفعل هو كلاميّ، لا إخبار عن شيء ولا تحقّق له، إلا في إطار الاعتبار والفعل. وهنا فإنّ كلّ مجاز هو فعل كلاميّ، خاصة إذا ما اعتبرناه من ضمن الأفعال المتخيّلة، وهو ما أشرنا إليه بقولنا إنّ فعله إنّما هو تصرّف، لا إدراك. وفي هذه الحالة تتجلّى الناحية الفعلية للمجازات، في حين يعتبر المرحوم الطباطبائي، من جهة، أنّ المجازات هي أكاذيب (قضايا) مؤثّرة، ما يدفعنا إلى الدهشة والتعجّب. ومن الجهة الأخرى، فإنّ سيرل يؤمن بوجود علاقة إنتاجية بين الاعتبار والحقيقة. ويرى سيرل كذلك أن لا وجود لمسافة منطقية بين بعض القضايا الحقيقية والقضايا الاعتبارية، وأنّ القضايا القيمية هي في العادة نوع من الواقع؛ لكنّه واقع أساس ومقبول (institutional fact) من قِبل المجتمع. وعلى هذا يظهر أساس آخر، نتيجةً للأساس الأوّل. فعندما نقول: «وعدَ حَسنٌ حُسَيناً بتسديد المبلغ الفلانيّ له!»، نستنتج من هذا الوعد أنّ حسناً مَدين لحُسَين. وعلى هذا، لا بدّ له من تسديد ذلك المبلغ (الدَّيْن)؛ أي، يمكننا استنتاج الواجب، أو الواقع، من الموجود الظاهر.

وبعبارة أخرى، اكتشف سيرل حيلةَ إمكانية استنباط أو استخراج القضايا الاعتبارية، أساساً، من جنس الأفعال الكلامية، واعتبارها من ضمن الأُسس الاجتماعية، وتسميتها بالواقع الأساس أو (الاعتبار الاجتماعيّ). وعندئذ، يعتقد بوجود إمكانية لاستنتاج أساس ما

(institution)، وهو هنا وجوب الدّفع أو التسديد، من أساس آخر، وهو هنا فعل الوعد، وأنّ ذلك الاستنتاج ليس استنتاجاً منطقياً، بل نوع من الالتزام الأساس (القانونيّ) الخارجيّ.

بمعنى آخر، يرى سيرل أنّه، من خلال جملة الوعد التي قالها الشخص، كأنّما قام بأداء وعده، وبأداء هذا الفعل، فإنّه يتحمّل مسؤوليّة تنفيذه وتطبيقه. وهذا يعني أنّ المجتمع يعتبر هذا الفعل مساوياً للالتزام والتعهّد بالوعد، إذ يمثّل ذلك أحد الأُسس أو التقاليد الاجتماعية، كما هي الحال في اعتبار المجتمع الأوراقَ الماليةَ نقوداً ذاتَ قيمة، وأنّ تبادلها يتطلّب مجموعة من التوابع الأخرى، وأنّ امتلاك النقود يُمثّل أساساً أو عُرفاً اجتماعياً، ناهيك بالواجبات التي تتمخّض عن هذا العُرف، كقولنا مثلاً: «لا يحقّ لك سرقة نقودي!» كما أنّ الرئاسة كذلك هي نوع من العُرف أو القوانين الاجتماعية. ومن هنا فإنّ قولنا: «لا بدّ لك من طاعة الرئيس!»، مُستنتَج من افتراض رئاسة زَيدٍ وقبولها، وهذا الاستنتاج مبنيّ على أساس معنى الرئاسة وقبولها.

إنّ ما يُسمّيه سيرل بالعُرف، أو الأساس الاجتماعي، هو المصطلح عينه الذي يُسمّيه المرحوم العلامة بـ (الاعتبار ما بعد المجتمع)، وهو ليس سوى قبولنا ببعض القواعد الخاصة بالعمل. لكنّ المهمّ هو أنّ سيرل يعتبر تلك الأسس واقعاً، ويستنتج منها واجبات بمثابة واقع آخر، بينما يرى المرحوم العلامة الطباطبائي أنّها مجرّد أمور اعتبارية لا واقعية. والحقيقة أنّ اعتبار قطعة من الورق ذات قيمة وأهمية، لا يُمثّل سوى الاعتبار عينه. نعم، هذا مثال واحد لوجود مثل هذا الاعتبار بين الناس، إلا أنّ شيوع اعتبار شيء ما، لا يُقلّل من اعتباره. وقد أشكل على

سيرل، بقوله إذا لم يؤمن شخص ما بالوفاء بالعهد، فإنّه لن يكون مسؤولاً أبداً لمجرّد إطلاقه ذلك الوعد، أو مُجبراً على الوفاء بوعده. وكذلك الحال عند اعتبار شخص ما رئيساً؛ فصحيح أنّ اعتبار الشخص رئيساً معناه اعتباره مستحقاً للطاعة، لكنّ صُلب الموضوع يكمن في أنّ الأصل في قبول رئاسة أحد ما هو عين الاعتبار، لا شيء آخر، بل لا يصحّ أن نقول إنّ هناك شخصاً ما رئيس في الخارج وفي الواقع، بل ينبغي أن نقول: إنّ الشخص الفلانيّ رئيس في إطار الاعتبار، وبالطّبع فإنّه سيكون واجبَ الطاعة ضمن الإطار المذكور عينه. إذاً، فلا يمكننا استنتاج أنّ زيداً واجب الطاعة، من خلال اعتبار رئاسته واقعاً خارجيّاً[1].

والآن نصل إلى النقطة الأخيرة، وسنشير إليها بإيجاز. ثمة رأي حول مفهوم الحَسن، يقول إنَّ وصف الحَسن مقارنة بأوصاف الشيء، هو وصف طوليّ وترتيبيّ متأخّر، ويُعَبَّر عنه بالتأخُّر (consequentiality)، أو الترتّب (superveniency). وهنا يُطرح سؤال: «هل تقع جميع الأوصاف التي نُطلقها على الأشياء الخارجية في مرتبة واحدة، أم أنّها ذات مراتب متعددة ومختلفة، فمنها المتأخّر ومنها المتقدِّم، وكلّ منها مستند إلى الآخر؟» إذا قلنا مثلاً: «تفاحة عطرة، وحمراء، تزن ثلاثين غراماً» فمعلوم أنّ أحد هذه الأوصاف ليس مترتّباً، أو مستنداً إلى الوصف الآخر، وأنّا نقوم بإسناد تلك الأوصاف إلى الشيء الخارجي، وهو هنا التفاحة، على عرض الأوصاف. ولنفترض

---

(1) لدراسة بحث سيرل حول اعتبار الوعد موجداً للواجب والالتزام وكذلك الإشكالات الواردة عليه، انظر: J. R. Searl (1977), **How to Drive Ought from Is**, Theories of Ethics, p 101 _ 114.

أنّنا نقول إنّ الحَسن هو وصف خارجيّ للشيء والفعل، فثمة سؤال آخر: «هل أنّ حُسن الفعل هو وصف يقع على عرض سائر أوصاف الفعل الأخرى، أم أنّه وصف يقع على طول تلك الأوصاف؟» أو: «هل يمكن القول إنّ جملة «الفعل الفلانيّ حَسن»، وإذا سأل أحدهم عن سبب كونه حَسنًا، أجبناه: «ولِمَ لا؟ فهو حَسن، والحُسن متعلّق بالفعل بشكل مباشر، بدون واسطة، كامتلاك الشيء للجُرم الذي يُمثّل وصفاً مباشراً للمادّة»؟ أو أنّه وصفٌ بواسطة، مثل قولنا: «الشخص الفلاني صالح»، ثمّ نتساءل: «لماذا هو صالح؟ هل هو جواد وكريم؟ هل هو جميل ووسيم؟ هل هو زاهد ومستقيم؟»» فإذا أجاب أحدهم قائلاً: «إنّ حُسنَه وصلاحه لا يتعلّقان بأيّ من تلك الأوصاف، بل هو صالح من ذاته، وليس كذلك لأنّه فلان من الناس، بل هو صالح لأنّه صالح»، فإنّنا سنستنتج بالبداهة أنّه لا يمكن قبول مثل هذا البيان، وأنّ الوصف (حَسن) ـ سواء نظرنا إليه كأمر اعتباريّ أو حقيقيّ ـ متأخّر عن سلسلة من الأوصاف الأخرى، وأنّ الحُسن يأتي دائماً بعد أوصاف الشكلية، ولا يأتي مباشرة أو بدون واسطة.

وهذا هو معنى كون (الحَسن) صفة مترتّبة ومتعالية (supervenient)، أيّ أنّه يُسند إلى الشيء بعد أوصافه الأخرى. سواء أكان ذلك الإسناد اعتباريّاً أم حقيقياً. والآن، يبرز لدينا ههنا رأيان: الأوّل هو أنّ الوصف (حَسن) وصف متأخّر، وهو وصف لشيء أو موضوع خارجيّ، ومتعلّق بالشيء عينه في عالم الخارج؛ وإسناده إلى الشيء هو إسناد حقيقيّ، أي أنّ (الشيء الفلاني مفيد، فهو إذن حَسن). وهذا يعني أنّه يمتلك كلتا الصفتَيْن معاً؛ وفي الوقت نفسه فهو يمتلك إحدى الصفتَيْن بسبب الصفة الأخرى، لا بشكل مستقلّ عنها. أمّا الرّأي الثاني

فهو أنّ ترتّب الحَسن على الأوصاف الأخرى للشيء، هو ترتّب اعتباريّ، أي أنّ الشخص المُعتَبِر يحسب الشيء حَسناً من خلال إدراكه للأوصاف الخاصة بذلك الشيء، وليس اكتشافه لتلك الصفة من خلال صفاته الأخرى؛ كترتّب الحرمة على شرب المُسكِر إذ يبدو واضحاً أنّ وصف الحرام يُمثّل اعتبار المُعتَبِر، وليس وصفاً للمُسكر عينه، كذلك فإنّ هذا الاعتبار مترتّب على الإسكار، لكن ليس ترتّباً منطقياً بل ترتّباً اعتباريّاً.

وهكذا؛ يمكننا استنباط عين هذه العبارات من كلام العلامة الطباطبائي، فهو لا يعتبر الحَسن وصفاً خارجياً للفعل، بل وصفاً اعتبارياً. وفي ذلك يقول: «الفعل الفلانيّ مُفيد، إذن فهو حَسن اعتباراً لا حقيقة»، و«زيد قادر، فلنجعلْه رئيساً، اعتباراً لا حقيقة»، بمعنى أنّ العلامة يعتبر الحَسن من ضمن الصفات المترتبة طولاً مع سائر الصفات الأخرى، لكنّ تلك الأوصاف لا تقدّم للمُعتَبِر سوى أرضية للاعتبار، لا أرضية لكشف وصف خارجيّ آخر. ويُعتبر ذلك شكلاً آخر من البحث الشيّق والمثير، المُتمثّل في السير من الحقيقة إلى المجاز، أو من العلم إلى القيَم، أو من الواقع إلى الاعتبار.

أتمنى أن يكون مجلسنا هذا سبباً لزيادة الثواب لروح المرحوم العلامة الطباطبائي، راجياً من الله أن يوفّقنا جميعاً لفهم الأفكار العرفانية الإلهية وإدراكها والاقتداء بها.

والسلام عليكم ورحمة الله.

4/ 3/ 1984م

العقل والتعقّل في المعارف الدينية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

أحمد حسين شريفي

لم يذكر أيّ دين من الأديان الموجودة والمُعاصرة في العالم، ولا أشار أتباعه أو تحدّثوا حول موضوع العقل والتعقّل، بمثل ما فعله الدين الإسلامي، وأكّد عليه أتباعه ومُعتنقوه[1]. فمن الخصائص المميزة للمعارف الإسلامية، دعوتها الجميع إلى التعقّل، والتدبّر، وتجنّب الجمود العقلي والفكريّ. وكما قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله): «وإنك لو تتبّعت الكتاب الإلهي، ثم تدبّرت في آياته، وجدت ما لعلّه يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكّر أو التذكّر أو التعقّل»[2].

ومضافاً إلى اعتبار القرآن الكريم ومعارفه دافعاً إلى العقلانية

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، طهران، 1983م، ص42؛ محمد حسين الطباطبائي، **بررسيهاى اسلامى** (البحوث الإسلامية)، ص213 ـ 214.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص255.

والتدبّر، ودعوته الناس جميعاً إلى إقامة البراهين العقلية، من إثبات حقانية تلك المعارف، فإنّه يطالب حتى مناوئيه بالإتيان بالبراهين في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1] وليس هذا وحسب ب،ل إنّ الدّين الإسلامي يتطرّق إلى بيان فلسفة الأحكام والفروع الدينية، ضمن إطار المسائل الفوعقليّة، كقوله تعالى، على سبيل المثال، في باب الصلاة[2]: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[3]:

ومن هنا؛ يمكننا القول إنَّ العقل هو محور جميع الأعمال ـ من وجهة نظر القرآن الكريم، ولا بدّ من أن تكون مخالفته، أو قبوله، مبنية على أساس البرهان والاستدلال.

هذا، وكانت محاربة التعقّل والتدبّر والإيمان، من غير قاعدة علمية ثابتة، سوى التقليد الأعمى، وما زالت، أمراً ممقوتاً ومرفوضاً في المعارف الإسلامية. ولا نجد في كلام أيّ من الأئمّة، أو أحاديثهم، ما يمكن اعتباره مديحاً لمثل تلك الأمور؛ بل تَعتبر جميعها أنّ العلم والإيمان يسيران على خط متوازٍ، وأنّ كلاًّ منها بحاجة إلى الآخر. وهكذا، فلو دعا أيّ دين أو مذهبٍ أتباعه إلى الإيمان، بدون إقامة دليل، أو أمرهم بالإيمان بما لا يُعقَل، فإنّ ذلك سيكون دليلاً كافياً لاعتبار ذلك الدين غير سماويّ، بل دِين وضعيّ.

إذ كيف يمكن لأيّة رسالة نازلة لهداية البشرية، أن تكون قائمة على الإيمان بما هو غير معقول، ومتعارض مع العقل؛ أو تدعو إلى التقليد

---

(1) سورة البقرة: الآية 111.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص255.

(3) سورة العنكبوت: الآية 45.

الجاهل الأصمّ، أو ترغّب في تجاهل أعظم ميزة حظي بها الإنسان والإنسانية؛ وهي العقل، أو الاستناد إلى أمور غير ذات برهان بشكل يتعارض مع حُكم الفطرة والأصل[1]؟!

واستناداً إلى ما ذكرناه؛ لا بدّ من طرح بعض الأسئلة في هذا المجال؛ مثلاً، ما المقصود بـ(**العقل**)، الذي يدعو القرآن الكريم الجميع إلى التمسّك به، مدّعياً أنّ رسالته قائمة عليه؟ هل يؤيّد الإسلام كلّ أنواع التفكير والاستدلال، ومن أيّ فرد كان، ومهما كانت دوافعه؟ هل يلتزم الدّين الإسلامي ـ وهو الدّين الذي يدعو إلى التعقّل والتدبّر ـ بنتائج التعقّل وعواقب التدبّر، وإن كانت تتعارض مع أحكامه ومعارفه؟ ما هي العلاقة بين العقل والوحي؟ هل يتمتّعان دائماً بالانسجام والتطابق في ما بينهما؟ وإذا حصل بينهما أيّ خلاف، فأيّهما يُرَجَّح على الآخر؟ وأخيراً، يبرز أمامنا هذا السؤال الرئيس: ما حاجة بَني البشر إلى الوحي والرسالة السماوية، مع إمكانية استخدامهم العقلَ واعتمادهم عليه؟

لقد كانت هذه الأسئلة، وما زالت، من أكثر الأسئلة جدلاً على مرّ التأريخ الإسلامي؛ كما شغلت أذهان الكثيرين من كبار العلماء، وكُتبت العديد من المؤلّفات محاولة الإجابة عليها.

واختلفت آراء علماء الإسلام ونظرتهم تجاه هذه الأسئلة[2]؛ فرجّح أهل الحديث، والحنابلة، والظاهرية[3]، والإخباريون ظواهر الكتاب والسنّة، والتزموا بالنّقل، وفضّلوه على العقل والبرهان، ما يشير إلى

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **علي والفلسفة الإلهية**، ص11 ـ 12.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، قم، طبعة رابطة المدرسين، ج5، ص283.

(3) أتباع داوود بن علي الأصفهانيّ (المتوفّى سنة 270هـ) [المترجم]

تعصّبهم وتعنّتهم الواضح. وبذلك يمكننا تسمية مثل هؤلاء بالمتمسّكين المتطرّفين بالنصّ.

والفئة الأخرى، كالمعتزلة، وبعض الشخصيّات، مثل ابن رُشد وابن الطفيل ـ على ما هو مشهور ـ وقفت في الجهة المعاكسة للفئة الأولى، تماماً؛ فقد أكّد هؤلاء أهميّة الجانب العقليّ، وسَعوا إلى اعتبار العقل معياراً وميزاناً لفهم الشريعة، وأهملوا الظواهر، إلا فيما ندر. وبذلك سُمّوا بالمتطرّفين المتديّنين، من أتباع المذهب العقليّ (rationalists).

وأمّا الفئة الثالثة؛ فقد اعتبرت أنّ طريق النجاة الوحيد، وسبيل الوصول إلى الحقيقة، هو تصفية الباطن وتنقيته من الغفلة والأهواء النفسية، فهي لم تؤمن بفاعلية العقل، ولا بكون النّقل سبيلاً للخلاص.

لكن؛ مع ذلك، فإنّ عدد العلماء التطبيقيّين لم يكن صغيراً، وهم الذين لم يَدّخروا جهداً في الحصول على الحلول المناسبة للجمع بين معلومات العقل والنّقل والقلب. ومن هؤلاء ابن العربي، وعبد الرزاق الكاشاني، وابن فهد الحليّ، والشهيد الثاني وفيض الكاشاني، ممّن اجتهدوا في تطبيق الوحي والعرفان جنباً إلى جنب. إلا أنّ البعض الآخر، من أمثال أبي نصر الفارابي، والشيخ شهاب الدين السهرورديّ، وصائن الدين محمّد ابن تركة، حاولوا تطبيق البرهان والعرفان، بينما سعى القاضي سعيد القمّي، ومن حذا حذوه، إلى التوفيق بين العقل والوحي. وأخيراً هناك مَن انكبّ على الجمع بين العقل، والوحي، والعرفان (في آن واحد)، كابن سينا وصدر المتألهين[1].

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، قم، طبعة رابطة المدرسين، ج5، ص283.

ويُعتبر العلامة الطباطبائي (رحمه الله) أحد أبرز العلماء الذين أولوا مسألة العقل والوحي، والعلاقة أو النسبة بينهما، اهتماماً خاصاً؛ ولم يأل جهداً في سبيل تطبيقهما معاً. ولعلّ السيرة العلمية والعمليّة لهذا الفيلسوف الكبير، هي أبلغ شاهد على ما بذله من مجهود في سبيل التوفيق والتنسيق بين العقل، والوحي، والكشف[1]. ومع كلّ محاولاته المضنية، وسعيه الدّؤوب، في هذه المسألة فإنّه يرى أن لا نهاية أبداً للنزاع القائم بين العقل والوحي. ولذلك فإنّ على الفلاسفة والمتكلمين أن لا يتوقّفوا عن بذل كلّ جهد في سبيل التوفيق بينهما.

(ترجمة شعر فارسي):

تـجـري الـمـيـاه، حـلـوهـا وأجـاجـهـا

دون ســكــون حــتــى نــفــخ الــصّــور

وأمّا هدفنا من هذه المقالة الوجيزة، فهو بيان رأي العلامة الطباطبائي حول مسألة العقل والوحي، والوقوف على نظرته تجاه أهمّ المواضيع المتعلقة بتلك المسألة.

مفهوم العقل

المقصود بالعقل ـ الذي لم يبخل الإسلام في مدحه والاستناد إليه ـ هو (**الفطرة**)؛ وهي النور الذي أراد له الله سبحانه أن يُضيء داخل كلّ واحد من أفراد البشر بالتساوي.

---

(1) على سبيل المثال، انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل التوحيدية**، حيث حاول أوّلاً برهنة المعارف العقائدية، بالاستناد إلى الأدلة العقلية والفلسفية، ثمّ إقامة الدليل النقليّ على ذلك، من خلال عديد من الآيات والروايات. وقد ذكر الأدلّة العقلية في أحد فصول الكتاب، ثمّ أورد، في الفصل التالي له، الشواهدَ النقلية.

ولا يعترض أيّ شخص على المسائل الفطرية، وتلك التي تنسجم مع طبيعته وخلقته؛ ولا خلاف بين أفراد البشر حول ذلك إطلاقاً. بل وحتى في حال وجود ما يمكن تسميته بالخلاف، فهذا من قبيل المجادلة في البديهيّات، الناجمة عن عدم الإلمام بجوانب هذا الموضوع كافة[1].

وأمّا الطريق الصحيحة للتفكير والإدراك العقليّ، التي تريد التعاليم الإسلامية اعتمادها، فتتمثّل في الاستعانة بالاستدلال والبرهان، والاستناد إليهما. ونقصد بذلك البرهان المبنيّ على المقدّمات البديهية، أو الذي يقودنا إلى تلك المقدّمات[2]. ولهذا، فلو أُقيم البرهان الفلسفيّ ـ المؤلَّف من المقدّمات اليقينية ـ على أيّ أمر، فلا اعتراض للإسلام، البتّة، على هذه المسألة، بل يؤيّدها ويقبل بها. وعلى هذا، فلا خشية إطلاقاً من تقبّل نتائج ذلك البرهان، على أنها أمرٌ دينيّ وحُكم إلهيّ؛ بل إنّ ذلك يُعتبر مصداقاً واضحاً للقاعدة الأصولية المعروفة «**كلّ ما حكمَ به العقل حكمَ به الشّرع**»!

دليل حجيّة البرهان العقليّ

تُعتبر **حجيّة البرهان العقليّ** مسألة ذاتية وحتمية، لا تحتاج إلى أيّ إثبات؛ وبعبارة أوضح، إنّ حجيّة البرهان غير قابلة للإثبات، لأنّها من الأمور البديهية. ولا شكّ في أنّ بداهة تلك الأمور هي أفضل دليل على حجيّة الأمور البديهية وحقانيّتها[3] (فالشمس عينها دليل على وجودها)!

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، قم، طبعة رابطة المدرسين، ج5، ص255.

(2) المصدر نفسه، ص258.

(3) المصدر نفسه، ص266.

فلا يمكننا، من جهة، إثبات حجيّة البرهان بالدليل العقلي، لأنّ ذلك سيؤدي إلى (**تقدّم الشيء على نفسه**) ومفسدة التكرار. ومن الجهة الأخرى، ليس بمقدورنا إثبات ذلك بالدليل النقليّ والشرعيّ، مخافة التكرار، ولأنّ حجيّة الظواهر الدينية هي عينها متوقّفة على البرهان العقليّ[1].

وهكذا هي الحال مع إبطال البرهان؛ فحجيّة البرهان العقليّ غير قابلة للإبطال، فليس بالإمكان إنكار حجيّة العقل، لا بالدليل العقلي ولا بالدليل الشرعيّ.

وفي جوابه على مَن قال بعدم اعتراف الآيات والروايات بحجيّة العقل، فأبطلوا بذلك كونَه دليلاً يقول العلامة الطباطبائي إنّ هذا الحديث يُراد به اجتثاث الآيات والروايات، وإبطال حقانيتها، لأنّ إثبات حقانية الوحي ومعصوميّته، لا يكون إلا عن طريق العقل[2].

ضرورة قبول البرهان

إنّ كلّ ما يُقال، بشأن تأييد حجية البرهان العقليّ وحقانيّته، لا بدّ من أن تكون له صفة تنبيهية وتعليلية، لا يهدف في إثباته مطلقاً. ولمّا كانت حجيّة البرهان ذاتية وحاسمة، فإنّه ليس بمقدور أحد الإحجام عن التمسّك به؛ أليس هدف جميع البشر الوصول إلى الحقيقة والواقع؟ إذاً، فكيف يمكن تجاهل الشيء الذي تكون حقيقته ذاتية؟ وهنا نرى العلامة

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **حاشية على بحار الأنوار**، ج1، ص104.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص219؛ انظر أيضاً: محمد حسين الطباطبائي، **حاشية على بحار الأنوار**، ج1، ص104.

الطباطبائي يصول ويجول على مَن قال، من الأخباريين، إنَّ الأئمة الأطهار (ع) أغلقوا باب العقل وتجنّبوا الاستناد إليه بعد معرفة الإمام[1]؛ فيقول:

«هو من أعجب الخطأ! ولو أُبطل حكم العقل، بعد معرفة الإمام، كان فيه إبطال التوحيد، والنبوة، والإمامة وسائر المعارف الدينية. وكيف يمكن أن ينتج من العقل نتيجةٌ ثم يَبطل بها حُكمُه وتصديق النتيجة بعينها...»[2]؟

منزلة التقوى في التعقّل

اعتبر القرآن الكريم، في الكثير من آياته، الكافرين، والفاسقين، والمنافقين، محرومينَ من نعمة العلم والتعقّل؛ مشيراً إلى استحالة وصول غير المتّقين إلى الحقائق القرآنية، ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾[3]، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾[4].

فهل تعني الآيتان المذكورتان للتّوّ أنّ تعقّل الكافرين وغير المتّقين هو أمر اعتباطيّ، من وجهة نظر القرآن الكريم؟ فما الدّور الذي تؤدّيه التقوى في التعقّل والتدبّر، حتى أضحت عقول غير المتّقين عاجزةً عن إيصالهم إلى برّ الأمان؟

لا شكّ في أنّ القرآن الكريم دعا، حتى مُعارضيه، إلى التعقّل والتدبّر؛ إضافة إلى أنّه استخدم الكثير من الحجج العقلية ضدّ ما كان

(1) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص314.

(2) المصدر نفسه.

(3) سورة غافر: الآية 13.

(4) سورة الطلاق: الآية 2.

الكافرون والكارهون الحقَّ يردّدونه. واستند الرسول الأعظم (ص) والأئمة الأطهار (ع)، في مقابل المنحرفين والمُحاربين لدين الله، إلى العديد من البراهين العقلية؛ وما ذاك سوى دليل واضح على أنّ الجمع بين التقوى، والتعقّل، والعلم، لا يعني أنّ غير المتّقين عاجزون عن إدراك وفهم البراهين العقلية، وإلا فما قيمة كلّ تلك الحجج؟ ولو كان الأمر كذلك، ما كان أمام الكفّار والمشركينَ أيّ سبيل للوصول إلى الحقائق، لأنّ طريق العقل مسدودة في وجوههم. وإذا قال أحدهم إنّ تلك الحجج إنّما هي مدّخَرة إلى وقت إيمانهم وجمعهم بين التقوى والعقل؛ أجبناه: إنَّ ذلك لا يغيّر من الأمر شيئاً.

إذن، فالمقصود بالجمع بين التقوى والتعقّل، هو عودة روح الإنسان ونفسيّته إلى فطرتهما وحالتهما الأولى، النقيّة الصادقة، لكي يتسنّى له قبول الحقائق بسهولة ويُسر[1].

ومعنى ذلك أنّ الإنسان يمتلك مجموعة من القوى المتضادّة والمتزاحمة؛ وكلّ من تلك القوى تعمل مستقلة عن القوّة الأخرى، محاوِلة تسخيرها وتلبية رغباتها. وإذا مال الإنسان إلى إحدى تلك القوى أكثر من غيرها، وسعى مجتهداً إلى تلبية رغباتها، فإنّ ذلك سيؤدي إلى تسلّط تلك القوّة، وقهر القوى الأخرى، وإذلالها؛ وستُهان إنسانية الإنسان المرتكزة على تلك القوى، بسبب هذا التقصير وذلك التطرّف. إذاً، فلا مفرّ من إرضاء جميع تلك القوى النفسانية، بشكل متساوٍ وعادل. فالإنسان الحقيقيّ والواقعيّ هو الإنسان الذي يسعى إلى إرضاء جميع الرغبات المعقولة، لجميع تلك القوى الداخلية، وعدمِ التقصير تجاه أيّ منها.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص267 ـ 268.

ومن الجهة الأخرى، فإنّ الإنسان، ومنذ الأيام الأولى لظهوره، كان يجهل الكثير من العلوم والمعارف، ويرجع الفضل في اكتسابه العلوم وتطويره معارفه، إلى قواه الداخلية. وقد أدّى سعيه إلى إرضاء قوّة على حساب القوى الأخرى، بطبيعة الحال، إلى تركيزه على التفكير بذلك، وإهمال احتياجات سائر القوى الأخرى؛ ما أدّى إلى انحرافه فكرياً وعقديًّا لأنّ الحبّ، والكراهية، والتعصّب لقوّة مُعيّنة، والميول والرغبات النفسانية، بشكل عامّ، تعمل كلّها على تشويه صورة التفكير الصائب لديه، ودفعه إلى الانحراف عن طريقه الصحيح. وقد عبّر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) عن ذلك بعباراته البليغة، قائلاً: «**أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ**»[1].

(ترجمة شعر فارسي):

إذا أردت عيناً ناظرة وعقلاً راجحاً وحدّة في السّمع

فأزل الحُجُب عنها جميعاً، حُجُب الطّمع

فمَن وقع في مستنقع الطّمع خرس عن حجّته

ولا تبحث عن الرجاحة والفطنة في حبائل الطمع[2]

وقد أكّد القرآن الكريم هذه الحقيقة في كلّ آية من آياته الشريفة، مشيراً إلى أنّ اتّباع الشهوات، والجري وراء الميول والرغبات الحيوانية،

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، ترجمة جعفر شهيدي، قصار الحكم، الحكمة (209).

(2) جلال الدين موسوي، **ديوان مثنوي معنوي**، طهران، المجلد الثاني، البيتان (570) و(580).

يؤدي إلى الضلال، محذّراً من أنّ مَن يقع في شِباك قوّة الغضب والشهوة سيكون محروماً من معرفة الحقيقة؛ مُعتبراً أنّ التخلّص من براثن النفسانيّات والميول الشيطانية، يمهّد طريق السعادة والفلاح: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا * إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾[1]، ﴿سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلرُّشۡدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلۡغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ﴾[2].

واختصر الشاعر الفارسي المعروف (سعدي) هذا المعنى في بيتيْن رائعيْن قائلاً:

(ترجمة شعر فارسي):

الحقيقة منزل جميل وقصر مرتّب

وما الأهواء إلّا غبار متطاير

فإذا هبّت رياح الخماسين عليك

ستعجز عن البصر إذا الغبار تطاير[3]

وهكذا، فإنّ التنسيق بين القوى، وتعديل القوى الإنسانية، سيؤدّيان إلى تطهير الفطرة الإنسانية، وتنقية ينبوعها الصافي، وتقوية البصيرة، وتقبّل الحقائق، والإذعان لها، والانتفاع بالعلوم المفيدة، والوصول إلى

(1) سورة مريم: الآيتان 59 ـ 60.

(2) سورة الأعراف: الآية 146.

(3) سعدي الشيرازي ديوان كليّات، تحقيق محمّد علي فروغي، طهران، طلوع، بوستان، ص301.

الآراء الصحيحة، والتوصّل إلى أنّ الأعمال الصالحة هي التي تحفظ الأخلاق الحسنة، والأخلاق الحسنة هي التي تحفظ المعارف الحقّة، والعلومَ النافعة، والأفكار الصحيحة. ولا خيرَ في علم لا عمل معه[1]، ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[2].

لا تضادّ بين العقل والشّرع

إذا ظهر أيّ تضادّ أو اختلاف بين حكم العقل، والنّقل القطعيّ؛ فهل سيظلّ الدليل العقليّ محتفظاً بمكانته، ويوافق عليه الإسلام كذلك، أم أنّ ما سيُمليه هذا الرسول الباطنيّ سيكون إملاءً شيطانياً، في حال تعارضه واختلافه، وينبغي حينئذ عدم الالتفات إليه؟

للجواب على هذا السؤال، لا بدّ من القول إنَّ مثل هذا الافتراض أو الاحتمال غير وارد إطلاقاً، ولا يمكن تحقّقه، لأنّ ذلك سيجرّنا إلى العديد من التناقضات. فكما قلنا سابقاً، فإنّ حجيّة الظواهر الدينية مرهونة بالبرهان العقليّ، وإثبات ضرورة الدين، وحقانيّته، وعصمته، هي أمور مستندة بمجموعها إلى العقل. وعلى هذا، فأنّى لنا أن نفترض انبراء العقل إلى إقامة الدليل على بطلانِ ما كان قد أُثبِتت حقّانيّته منذ البداية؟!

يقول العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: «إنّ الكتاب، والسُّنة القطعية، من مصاديق ما دلّ صريح العقل على كونهما من الحقّ والصدق؛ ومن المحال أن يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيته أولاً»[3]!

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص267 ـ 270.

(2) سورة الأنفال: الآية 29.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص258.

وهكذا، لا يمكن حصول أيّ تعارض أو تضادّ بين حكمين وصلا مرحلة قطعية من الحقّانية، وليس معقولاً أن يتعارض الحكم العقليّ مع الحكم الشرعيّ القطعيّ إطلاقاً، كما أنّه لا ينبغي الاعتقاد كذلك باحتمال ظهور أيّ اختلاف بين الحكم الشرعيّ القطعيّ وبين الحكم العقليّ القطعيّ؛ لأنّ الأوّل قد وصل إلى مرحلة قطعية من الحقانية بعد أن استوفى الشروط التالية:

أ ـ إذا كان صدوره من ناحية المعصوم قطعياً ويقينياً.

ب ـ إذا كانت لديه دلائل واضحة على ما يدّعيه بشكل لا يمكن معه تصوّر احتمال آخر.

ت ـ إذا كان صدوره يهدف إلى بيان حكم إلهيّ ولم يكن هناك أيّ مجال للتقية أو التظاهر بها.

وبعد اجتياز هذه المراحل، تُكتسب المعرفة الحاصلة المستنبطة عن دليل الحكم الشرعيّ القطعية اللازمة.

والآن، إذا افترضنا مخالفة العقل لمثل هذا الحكم بشكل قاطع فإنّه من الطبيعيّ أن يكون حكم العقل القطعي هذا مؤثّراً على كيفية دلالة الدليل الشرعيّ ومانعاً لدلالته القطعية واليقينية الخاصة بما ادّعاه، وبذلك لن يتحقّق الشرط الثاني. إذاً، فلا مجال للتفكير باحتمال ظهور أيّ تعارض بين الحكم الشرعي القطعي من جهة وبين الحكم العقلي القطعي من جهة أخرى.

ومن بين الحالات التي يُحتَمل معها بروز التضادّ والاختلاف بين حكم العقل وبين الوحي هي عندما يكون الدليل العقلي القطعي غير

منسجم مع ظاهر الحكم الشرعيّ؛ ونتساءل: ما الذي يجب فعله في هذه الحالة؟ هل ينبغي تقديم العقل على الوحي وترجيحه عليه، أم ماذا؟

يرى العلامة الطباطبائي أنّ حكم هذه المسألة بديهيّ وواضح؛ لأنّ حجيّة القطع ذاتية فيها ولا يلزم الإثبات للتمسّك بها، وأنّه متى وُجِد القطع لا يجب استبداله بأيّ شيء آخر أو تقديم غيره عليه[1].

هذا، وتستند الظواهر الدينية إلى الظهور الموجود لفظاً، ويُعتبر هذا الظهور دليلاً ظنيّاً ولا يمكن للظنّ أن يقف في وجه العلم واليقين الحاصليْن من إقامة البرهان[2].

العلاقة بين العقل والنبوّة

ما هو الهدف من إرسال الرّسل وبَعث الأنبياء؟ ألا يكفي الإنسان ما وضعه الله سبحانه فيه من القدرات العلمية والمعرفية ـ العقل والأحاسيس ـ مجاناً فيستغني بهما عن الوحي؟ عندما يدعو العقل صاحبه إلى اختيار الطريق الصحيحة والإيمان بالحقّ والعمل الصالح، وعندما يُكسبه القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ ويحضّه على السّير في طريق الفضيلة والتقوى؛ فما الدّاعي إلى إرسال الرّسل والأنبياء؟

في إثباته لضرورة إرسال الرّسل وعجز العقل عن ضمان السعادة النهائية للإنسان، يشير العلامة الطباطبائي إلى العقل العمليّ والنظريّ ومهمّة كلّ منهما فيقول:

«العقل الذي يدعو إلى ذلك، ويأمر به هو العقل العملي الحاكم

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الظهور والشيعة**، ص34 ـ 35.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **حاشية على بحار الأنوار**، ج1، ص104.

بالحسن والقبح، دون العقل النظري المدرك حقائق الأشياء كما مرّ بيانه سابقاً، والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله إحساسات القوى الشهوية والغضبية، وأما القوة الناطقة القدسية فهي بالقوة، وقد مرّ أنّ هذا الإحساس الفطري يدعو إلى الاختلاف، فهذه التي بالفعل لا تدع الإنسان يخرج من القوة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان فكلّ قوم أو فرد فَقَدَ التربية الصالحة عاد عمّا قليل إلى التوحش والبربرية مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم، فلا غناء عن تأييد إلهي بنبوة تؤيد العقل»[1].

وللمرحوم العلامة بيان آخر في إثبات حاجة البشر إلى الدين وعدم كفاية العقل[2]، وفي ما يلي موجز لذلك البيان:

«والقرآن العظيم في تعليماته يؤيد هذه الحركة وهذا الاندفاع، كما أنّ أنواع الكائنات الحية في العالم تهتدي بهدى الله تعالى في طريق تكاملها وكمالها، ويستدل بآيات من الذكر الحكيم في هذا الشأن كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[3].

وبديهي أنّ النوع الإنساني لا يُستثنى من هذه الهداية التكوينية التي تهيمن على جميع الكائنات في العالم، إنها تسيطر على الإنسان كذلك، وبما أنّ كلّ كائن يستمر في طريقه نحو التكامل بما لديه

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص148.
(2) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص80 ـ 85.
(3) سورة طه: الآية 50.

من قدرة وقابلية، فكذلك الإنسان يُساق نحو الكمال الواقعي بواسطة الهداية التكوينية. كما قد يشترك في كثير من صفاته ومميزاته مع سائر أنواع الكائنات الحية من حيوان أو نبات، لكنه يتميز بخصيصة تجعله يمتاز عن غيره، وهي العقل. فالعقل يدعو الإنسان إلى التفكر والتدبر وأن ينتفع من كلّ وسيلة ممكنة لتحقق أهدافه وأغراضه... والإنسان حسب طبعه الأوّلي يرى حريته المطلقة في سعادته وكماله. وبما أنّ وجوده وجود اجتماعي ومتطلباته في الحياة متعددة وعلى مرّ الزمان وحسب تطورهم الفكري يدرك الأفراد أنّ الحياة لا تتلاءم مع الفرض والطغيان فيمارسون ما يمارسه الفرد في المجتمع بشكل تدريجي حتى يصلوا إلى ما يصل إليه الفرد في مجتمعه من اتّباع العادات والسنن والقانون، وبالتالي يصبحون وهم يألفون المجتمع. والإنسان بعد تقبّله الحياة الاجتماعية التي قوامها التعاون يرى ضرورة القانون الحاكم على الحياة وهو الذي يعيّن واجبات كلّ فرد من أفراد المجتمع ويضع الجزاء لكلّ من يخالف القانون، فإذا عمّ القانون وساد المجتمع، عندئذ ينال كلّ من أفراد المجتمع السعادة المطلوبة التي طالما تمناها. ولو تأملنا جيداً لرأينا أنّ القانون الذي ما برح البشر ينتظره مع ما لديهم من إدراك فطريّ إلهيّ ويدركون لزوم إجرائه كي يضمن لهم سعادتهم هو القانون الذي يستطيع أن يسيّر البشرية إلى السعادة بدون انحياز أو تبعيض وأن ينشر بينها الكمال ويُرسي قواعده، ومن البديهي أنّ البشرية لم تدرك حتى الآن طوال أجيال متعاقبة مضت من حياة البشرية، مثل هذا القانون الذي قوامه العقل، ولو قدّر أن يصدر إلى حيّز الوجود

لفهمته البشرية في حياتها الطويلة بما تمتاز به من تعقّل وتدبّر ولكانت التزمت به في مجتمعاتها. وبعبارة أوضح، لو كان هناك قانون كامل عام بحيث يستجيب لما تصبو إليه البشرية من سعادة وما يرشدها من حيث الفطرة والتكوين لأدركه كلّ إنسان بما لديه من إمكانات عقلية كما يدرك ما ينفعه أو يضره، وكذا سائر الضروريات في حياته، ولكن لم يتحقّق مثل هذا القانون بعد... وبمقتضى نظرية الهداية العامة التي ترى ضرورة هذا الإدراك في النوع البشري لا بدّ من وجود جهاز آخر بين أفراد النوع الإنساني يدرك ذلك كي يرشده إلى الواجبات الواقعية للحياة وتكون في متناول الجميع، وهذا الشعور والإدراك هو غير العقل والحسّ، إنّه ما يُسمّى بـ(الوحي)»[1].

الإشكال على رأي العلامة

إذا اكتفينا بالنّظر إلى ظاهر قول العلامة فإنّنا سنواجه على الأقلّ إشكالَيْن بهذا الصدد:

الإشكال الأوّل: لا يمكن من الناحية المنطقية ومع وجود الهداية التكوينية في الحيوانات والنباتات وما شابهها، والاستقراء الغريزيّ والفطريّ لديها نحو كمالها النهائيّ، لا يمكن استنتاج أنَّ البشر يتمتّعون كذلك بمثل هذه الهداية التكوينية.

الإشكال الثاني: إنّ القول إنّه من الناحية التأريخية لو كان هناك قانون كامل عامّ يستجيب لما تصبو إليه البشرية من سعادة ويرشدها من

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص84.

حيث الفطرة والتكوين لأدركه كلّ إنسان بما لديه من إمكانات عقلية، لا يعني لزوماً أنّ الإنسان غير قادر في أيّ وقت على الهداية والاهتداء بمساعدة عقله. بمعنى، أنّه ليس بالضرورة، ومن خلال هذا البرهان التأريخيّ والتجريبيّ، إثبات النبوّة والهداية بواسطة الوحي للبشر، لأنّ ما هو قاطع ومسلَّم به هو أنّ العقل الإنساني كان وما زال ناقصاً وعاجزاً عن إيجاد قانون شامل يضمن له السعادة النهائية ويزيل عنه كلّ الخلافات الاجتماعية، فكان لا بدّ من أن يرسل الله تعالى بعضاً من عباده المخلصين ويبعث الأنبياء برسالاته لهداية الناس. لكن، أنّى لنا أن نجزم بأنّ أفراد البشر سيظلّون عاجزين حتى على المدى البعيد عن كتابة وتدوين مثل هذا القانون بمساعدة عقولهم؟ ألا يمكن في ظلّ المجالات العلمية الطبيعية والتجريبية التي استطاع الإنسان بواسطتها الكشف عن الكثير من الأسرار والوصول إلى مجموعة كبيرة من العلوم التي ظلّت غامضة لعصور طويلة، ألا يمكن له أن يصل في المستقبل وفي ظلّ العلوم المتعلّقة بالكمال النهائيّ والسعادة الأبدية إلى تقدّم باهر في العلوم يتمكّن معه من إزالة كلّ الفوارق والاختلافات الاجتماعية والتعرّف على سعادته المنشودة[1]؟

للجواب على ذلك نقول: قد يكون ما أراده سماحة العلامة الطباطبائي من كلامه هو عجز قوى المعرفة العادية، العقل والإحساس، عن التعرّف على الكمال النهائيّ وطريق السعادة البشرية والوصول إليهما. أي أنّ الإنسان لا يستطيع أساساً إدراك الكمال النهائيّ بقوّة العقل

(1) لمزيد من المعلومات، انظر: **راه و راهنماشناسى** (الطريق ومعرفة الهداية)، ص16 ـ 18؛ أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، **پژوهشى در عصمت معصومان** (بحث في عصمة المعصومين)، پژوهشگاه فرهنگ واند?شة اسلام?،? 3??هـ.ش.، ص106 ـ 108.

والحسّ. وفي موضع آخر وحول عجز العقل، يقول العلامة الطباطبائي: «إنّ العقل الاجتماعي للإنسان هو الذي يسوق فكره إلى الاختلاف مستنداً إلى الأحاسيس الخارجية والداخلية، ولا شكّ في أنّ مثل هذا العامل لا يمكنه أن يكون وسيلة تُزال بها الاختلافات»[1].

ويرى العلامة (ره) أنّ قوّة العقل لا يمكنها في أيّ وقت من الأوقات الوصول إلى الكمال النهائيّ بمفردها بعيداً عن الوحي، أو صياغة قانون جامع وشامل ينظّم المجتمع ويضمن تحقيق السعادة والكمال لبَني البشر. وعلى هذا وبالاستناد إلى الحكمة الإلهية وصفة الهداية، نستنتج أنّه كان لا بدّ لله عزّ وجلّ من بيان طريق الهداية بوسيلة أخرى، هي **الوَحي**، فينقذهم من السقوط في غياهب الضلالة ومخاطر الفساد، وبذلك تتّضح لنا حاجة البشر إلى الهداية السماوية، وهي حاجة أبدية ومستمرة.

الخاتمة

إنّ ما ذكرناه حتى الآن لا يعني عدم الحاجة إلى الدين ولا نقصد به محوريّة العقل الشاملة، بل المقصود بذلك هو أنّ البشرية في حاجة مستمرّة إلى هداية الأنبياء وتعاليم الرّسل حتى مع وجود العقل واستثمارهم إياه، من أجل معرفة طريق السعادة والكمال الحقيقيّ وإزالة كلّ الخلافات الاجتماعية، وأنّه لا سبيل إلى كلّ ذلك إلا سبيل الوحي.

وإلى جانب مقاومته آراء المتمسّكين المتطرّفين بالنصّ الذين يدعون إلى التديّن البعيد عن التعقّل ولا يؤمنون بوجود أيّة علاقة إيجابية بين الدّين والعقل، والمتمسّكين المتطرّفين بالعقل المناوئين للدين الذين

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **بررسيهاى اسلامى** (بحوث إسلامية)، ص239.

يعتقدون بعدم حاجة البشر إلى الوحي والرسالة السماوية مع وجود العقل، وكذلك المتمسّكين المتطرّفين بالعقل المتديّنين الذين يتعاملون مع الدين ضمن حدود العقل ولا يتحمّلون كلام الدين الغريب عن العقل أو الكلام الفوعقليّ، أقول، إلى جانب مقاومته كلَّ ذلك يؤكّد العلامة الطباطبائي (رحمه الله) على العقلانية المعتدلة والوسطية، وعدم تقديس العقل على حساب التقليل من حرمة الوحي، أو الالتزام بحدود الوحي وقداسته والتصغير من شأن العقل وأهميّته، فكلاهما حجّة إلهية، ولذلك فليس بينهما أيّ تضادّ أو تعارض، بل على العكس من ذلك فهما يسيران معاً على خطّ مستقيم واحد وبانسجام كبير، فسعادة البشرية مرهونة بتعايش كلّ من العقل والوحي جنباً إلى جنب بسلام ووئام.

المعاد من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

مصطفى خليلي

ضرورة بحث المعاد

تشتدّ حاجة الإنسان إلى بحث ودراسة موضوع المعاد كلّما أراد استغلال قوّة تفكيره لتطوير وتحسين حياته المادية والمعنوية؛ فهو يرغب في معرفة ما إذا كانت حياته محدودة بالحياة المادية هذه، أم أنّ هناك عالماً آخر في ما وراء هذا العالم الماديّ.

ولم يدّخر الإنسان جهداً في البحث للحصول على المعلومات المستقبلية والاطّلاع على أحوال ذلك المستقبل، ولم يكتف هذا الإنسان الطَّموح بالتفكير ضمن إطار البيئة المحيطة به، بل اعتبر أنّ البحث والدراسة في معرفة النفس وخلود الإنسان جزءٌ من حقوقه المسلَّم بها. وقد دفعه هذا الحقّ إلى التأمّل في حياة ما بعد الموت وصورها المتعددة، وتعلّم أنّ لمعرفته بذلك أثراً كبيراً في نمط نظرته وتطبيقاته وأنّ بإمكان ذلك إبعاده عن اللامُبالاة وتجاهل المسؤولية.

وهكذا، فإنّه لا يسعنا إلّا الاعتراف بنقطتَيْن رئيسَتَيْن تتعلّقان

بضرورة بحث موضوع المعاد؛ أولاهما تطوير المعرفة الإنسانية وتوسيع نطاق القوة العقلانية بحيث تؤدي دراسته مسألة المعاد إلى استخدامه قوة عقله وتجنّب السطحية في التفكير ثمّ تأمّل وقائع العالم بدقّة. أمّا النقطة الثانية فهي إصلاحه وتعديله نمط نظرته وبالتالي نوع تطبيقاته ما سيُهيّئ له فرصة ملاحظة البُعد المعنوي في كلّ حركة وسكنة، وهو الشيء الذي أهمله الإنسان المُعاصر وغفل عنه ودفعه إلى احتكار كلّ شيء لنفسه، وألهمه القضاء على بَني جنسه للوصول إلى أغراضه الدنيئة ورغباته الكاذبة بشكل غير مشروع.

إذاً، تتجلّى ضرورة بحث موضوع المعاد في عاملَيْن اثنَيْن، هما:

أ ـ **عامل المعرفة والاطّلاع**: ونقصد به التوسّع في التفكير الإنساني وتطوير المعرفة الإنسانية خاصة وأنّ القران الكريم اعتبر معرفة المشركين والكافرين معرفة محدودة، في قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾[1].

ب ـ **عامل الفعل والعمل**: أي إضفاء الصفة المعنوية على نوع السلوك وعدم الاكتفاء بالحياة المادية، وهو ما أشار إليه سبحانه وتعالى بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ﴾[2].

ولذلك فإنّ البحث في موضوع المعاد يكتسب أهميّته وضرورته من حيث كونه يزيد من معرفة الإنسان ويطوّر علومه، ثمّ إنّه يحثّ الإنسان

(1) سورة النّجم: الآيتان 29 ـ 30.
(2) سورة يونس: الآيتان 7 ـ 8.

على استخدام عقله للتفكير في العوالم الأخرى إلى جانب عالم المادة، مضافاً إلى أنّه عندما يصل خلال بحوثه إلى عالم مُختلف عن عالم الدنيا فإنّ ذلك سيكون مدعاة إلى تركيز اهتمامه على سلوكه وتصرّفاته، والبحث عن الأهداف والمقاصد السامية.

وعلى هذا يمكننا القول إنّ الإيمان بالمعاد يُمثّل أساس المعرفة والسعادة في الحياة الإنسانية، وأنّ إنكار المعاد سيؤدي حتماً إلى فشل الفرد في دينه ودنياه.

حقيقة الإنسان

يتألّف وجود الإنسان في نظام الوجود العامّ من الروح والجسم (أو النّفس والبدن)، وفي المعارف الإسلامية ومن وجهة نظر الكتاب والسنّة فإنّ مسألة كون الرّوح والجسم أمرَيْن منفصلَيْن عن بعضهما البعض تُعتبر مسألة بديهية، فهناك فرق كبير بين الجسم أو البدن من جهة وبين النّفس أو الروح من جهة أخرى، إذ تُنسب هذه الأخيرة إلى عالم الإله أمّا الأول فيُعتبر جزءاً من عالم العناصر، ولهذا يُقال إنّ الروح تمتلك حياة بالأصالة وأنّ البدن إنّما يكتسب حياته من تلك الروح. لكنّ هذه النظرة لا تقتصر على آراء الحكماء والفلاسفة المسلمين، بل إنّ الكثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين يحملون هذا الرّأي عينه.

فديكارت مثلاً، وفي باب التمييز بين النفس والبدن، يقول: «إني أرى أنّ هناك فرقاً شاسعاً بين النفس والبدن؛ لأنّ الجسم بطبيعته قابل للقسمة بينما لا يمكن تقسيم النفس لأنّني عندما أنظر إلى نفسي باعتبارها

شيئاً مُفكّراً لا يمكنني تمييز الأجزاء في داخلي بل أرى نفسي واحداً متكاملاً»[1].

إذاً، فلا خلاف على كون النّفس والبدن متميّزَين عن بعضهما البعض، بل قال الكثيرون ببداهة ذلك، إلا أنّ الحديث حول نوع العلاقة أو الآصرة الموجودة بين النفس والبدن لم يقف عن حدّ مُعيّن كذلك[2].

وأمّا النقطة المهمّة الأخرى في هذا الموضوع فهي أنّ الروح تُعتبر أصل الحياة ومنشأها، وحياة البدن وبقاءه حيّاً مرهون بالرّوح.

يقول محمّد جواد مغنية: «إنّ الروح هي المتصرّف في الجسم والأعضاء التابعة له، لا العكس، والروح سلطان الأعضاء والجوارح ولا سلطان للجوارح على الروح»[3].

ومن بين المتكلمين القدامى رأى أبو الهذيل العلاّف أنّ حقيقة الإنسان تكمن في بدنه، أمّا النفس فتمثّل في الحقيقة تركيب الأعضاء. والنظام البلخي (المتوفّى سنة 231هـ) أحد تلامذة أبي الهذيل العلاّف، خالف بشدّة نظرية أستاذه وكان يقول إنّ الإنسان في الحقيقة ليس مجرّد بدن بل إنّ حقيقته تكمن في النفس أو الروح، وما الجسد إلا وسيلة أو لباساً لها. وقال إنّ الروح هي جسم لطيف

---

(1) رينيه ديكارت، **التأملات**، ترجمة أحمد أحمدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات الجامعة، 1998م، ص97 ـ 98.

(2) انظر: غلام حسين ديناني، **المعاد من وجهة نظر الحكيم مدرس زنوزي**، منشورات حكمت، الطبعة الرابعة، 1997م، ص67.

(3) المصدر نفسه، ص121.

ومَثلها في الجسم كمثل الندى على الزهرة الحمراء أو الدّسم في اللّبن[1].

وهذا أبو الحسن الأشعريّ (المتوفّى سنة 324هـ) كان يقول إنّ الإنسان هو هذه الصورة المكوّنة من أجزاء وصور متعددة[2]؛ أمّا الخواجة نصير الدين الطوسي، وهو أحد كبار المتكلمين الشيعة، فكان يؤمن بأنّ حقيقة الإنسان ليست هذه البنية المحسوسة[3].

ورُوي عن الشيخ المفيد ـ الذي كان في عصره رئيس مذهب الإمامية وله من المؤلّفات ما يربو على مئتَيْ كتاب في مجال الفقه والأصول وعلم الكلام ـ أنّه كان يعتقد بأنّ الإنسان ليس جسماً ولا جسمانياً، وأيّده في ذلك الفخر الرازي في تفسيره المعروف بـ(**مفاتيح الغيب**) خلال تعليقه على الآية الشريفة: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ﴾[4].

وأمّا أقدم كتاب شيعيّ في علم الكلام فهو كتاب (**الياقوت**) لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت الذي عاش في النّصف الأوّل من القرن الرابع الهجريّ، وللعلامة الحليّ شرح مفصّل على الكتاب المذكور سمّاه (**أنوار الملكوت في شرح الياقوت**)، وكلاهما يرى ما رآه كلّ من الشيخ المفيد والفخر الرازي[5].

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة الطباطبائي وبعد تأمّله وتدبّره في

---

(1) علي أصغر حلبي، **إنسان در إسلام ومكاتب غربي** (الإنسان في الإسلام والمدارس الغربية)، الطبعة الأولى، طهران، منشورات أساطير، 1994م، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) المصدر نفسه.

(4) سورة الإسراء: الآية 85.

(5) علي أصغر حلبي، مصدر سابق، ص45 ـ 50.

الآيات والروايات، كان قد نحا هذا النّحو الذي انتهجه أهل البحث والتحقيق من المتكلمين من قبله وهو أنّ الروح والبدن حقيقتان مختلفتان عن بعضهما البعض، وأنّ البدن يفقد خواصّه بسبب الموت ويتلاشى تدريجياً، على عكس الروح التي تمتلك الحياة بالأصالة، فطالما بقيت الروح في الجسد كان بإمكان الأخير استمداد الحياة منها والبقاء حيّاً، وبمجرّد مفارقة الروح الجسد تعطّل هو بينما تستمرّ الروح ببقائها حيّة[1]. إذاً، فحقيقة الإنسان تكمن في امتلاكه البقاء والخلود وليس مصيره التجزئة والتلاشي والفناء.

حقيقة الروح

لا شكّ في أنّ للإنسان بُعداً غير ماديّ وجسمانيّ، ولا ريب كذلك في أنّ الإنسان يُدرك هذا البُعد الوجوديّ بواسطة العلم الحضوريّ، وقد اعترف جميع المفكرين بهذا الجانب من وجود الإنسان وأكّدوا على تجرّده، ونقصد بـ**(وجود الإنسان)** الوجود غير القابل للتجزئة أو الانقسام أو التغيير. وقد قال (ديكارت) من قبل إنّ النفس والروح غير قابلَتيْن للتجزئة ولا الانقسام[2]، ثمّ تَبعه في ذلك العلامة الطباطبائي قائلاً إنّ الأنا هي النفس الثابتة التي لا تتغيّر[3].

ولا يُنكر أيّ منّا أنّ للإنسان بُعداً آخر - إلى جانب الجسم

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص98.

(2) رينيه ديكارت، **تأملات**، الترجمة الفارسية: أحمد أحمدي، الطبعة الثانية، طهران، منشورات جامعة طهران، 1998م، ص98.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص99؛ لمزيد من المعلومات، انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص362، (بحث فلسفيّ).

والبدن ـ يُسمّى البُعد الروحانيّ، لكنّ الأمر يختلف بشأن حقيقة الروح، فهذه المسألة ما زالت غامضة وغير واضحة المعالم. فقد صرّح الكثير من المفسّرين وعلماء الكلام بأنّ الله عزّ وجلّ قد احتفظ لنفسه بأسرار الروح وأنّه سبحانه لم يُطلع أيّاً من مخلوقاته على حقيقتها وماهيّتها، بما فيهم رسول الله (ص)؛ وعلى هذا، فليس بإمكان أيّ أحد بلوغ كُنه الروح أو معرفة حقيقتها إطلاقاً، وكلّ ما يمكن قوله هو أنّ الروح هي مبدأ الحياة، ولم يجرؤ العديد من المفسرين والمتكلمين على الخوض في تفاصيل الروح أو بيان حقيقتها في بحوثهم ومؤلّفاتهم أكثر ممّا قيل. وتجدر الإشارة إلى أنّ صدر المتألهين قال إنّ النفس غير قابلة للتعريف بحدّ ذاتها لكونها بسيطة ولا تمتلك جنساً أو فصلاً، أمّا العلامة الطباطبائي وقبل أن يسوق الكلام في هذا الباب من بحث النفس والروح إلى واحة البحوث الفلسفية والعقلية، أشار بالتفصيل إلى المصادر الروائية لذلك. ففي ذيل الآية الشريفة ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّى﴾ قال العلامة: «الروح على ما يعرف في اللغة هو مبدأ الحياة الذي به يقوى الحيوان على الإحساس والحركة الإرادية ولفظه يُذكّر ويؤنّث، . . . وللمفسرين في المراد من الروح المسؤول عنه والمُجاب عنه أقوال. . . ونُهي عن التوغل في فهم حقيقة الروح فإنّه من أمر الله الذي استأثر بعلمه ولم يُطلع على حقيقته أحداً»[1].

وهناك رواية منقولة عن الإمام الصادق (ع) أنّه سُئِل عن معنى الآية المذكورة، فقال: «**إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ صَمَدٌ لَيسَ لَهُ جَوْفٌ وَإِنَّمَا**

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص191 ـ 197.

الرُّوحُ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ نَصْرٌ وَتَأْيِيدٌ وَقُوَّةٌ يَجْعَلُهُ الله فِي قُلُوبِ الرُّسُلِ وَالْمُؤْمِنِينَ»[1].

وفي موضع آخر نُقِل عنه (ع) كذلك أنّه قال: «**إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ؛ رُوحَ الْقُدُسِ، ورُوحَ الْإِيمَانِ، وَرُوحَ الْقُوَّةِ، وَرُوحَ الشَّهْوَةِ، وَرُوحَ الْمَدْرَجِ. وَفِي الْمُؤْمِنِينَ أَرْبَعَةَ أَرْوَاحٍ؛ رُوحَ الْإِيمَانِ؛ وَرُوحَ الْقُوَّةِ، وَرُوحَ الشَّهْوَةِ، وَرُوحَ الْمَدْرَجِ. وَفِي الْكَافِرِينَ وَالْبَهَائِمِ ثَلاثَةَ أَرْوَاحٍ؛ رُوحَ الْقُوَّةِ، وَرُوحَ الشَّهْوَةِ، وروح المدرج**»[2]. ثمّ قال (ع): «**وقَدْ تَأْتِي عَلَيهِ حَالاتٌ فِي قُوَّتِهِ وَشَبَابِهِ فَيَهُمُّ بِالْخَطِيئَةِ فَيُشَجِّعُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ وَيُزَيِّنُ لَهُ رُوحُ الشَّهْوَةِ وَيَقُودُهُ رُوحُ الْبَدَنِ حَتَّى تُوْقِعَهُ فِي الْخَطِيئَةِ، فَإِذَا لامَسَهَا نَقَصَ مِنَ الْإِيمَانِ وَتَفَصَّى مِنْهُ فَلَيْسَ يَعُودُ فِيهِ حَتَّى يَتُوبَ فَإِذَا تَابَ تَابَ الله عَلَيْهِ**»[3].

وعلى أيّة حال، يبدو أنّ حقيقة الروح (أو النفس) وماهيّتها ما زالتا مُبهمتيْن بعض الشيء بالنسبة إلى المفكِّرين وعلماء الدين، وقد وصل الخلاف بينهم حدّاً يُثبت معه ما قاله العلامة حسن زادة آملي من أنّه لا بدّ من التأمّل الكبير في هذا الموضوع حتى نصل إلى جوهره[4].

إذاً، لا مفرّ من الاعتراف بعجز وضعف القوة العاقلة عن الوصول إلى أعماق الروح وكُنهها والاكتفاء بما ورد في نصوص الروايات من بيانات وتوضيحات[5].

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص228، الباب السادس (التوحيد ونفي الشريك ومعنى الواحد والأحد والصمد وتفسير سورة التوحيد).

(2) المصدر نفسه، ج6، ص250، الباب الثامن (أحوال البرزخ والقبر).

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل التوحيدية**، ص172 ـ 173؛ محمد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص25.

(4) حسن زادة آملي، **الإنسان والقرآن**، الطبعة الأولى، طهران، منشورات الزهراء، 1990م، ص231.

(5) تمّت الإشارة في هذا القسم من البحث إلى كلمتَي (النفس) و(الروح) كمفهوم =

تجرّد النفس

طرح الفلاسفة والمتكلمون العديد من البحوث في مؤلّفاتهم في باب تجرّد النفس، وقد لا نبالغ إذا ما قلنا إنّ هذه المسألة تُمثّل واحدة من أكثر المسائل الكلامية والفلسفية غموضاً. فلا العبد الفقير يمتلك ما يكفيه من العلم للخوض في تفاصيل هذه المسألة، ولا هي الهدف الذي يبغيه من كتابته هذه المقالة الموجزة. ولذلك سأقتصر على ما قاله العلامة الطباطبائي بهذا الشأن.

اعتبر بعض الفلاسفة القدامى أنّ النفس النباتية والحيوانية هي نفس ماديّة وأنّ النفس الإنسانية هي نفس مجرّدة، لكنّ الكثير من الفلاسفة المسلمين ومنهم الملاّ صدرا، قالوا إنّ النفس الحيوانية تندرج هي الأخرى لتحتلّ مرتبة مُعيّنة من التجرّد، ونسبوا إليها الشعور والإرادة كجزء من لوازم الموجود المجرّد[1].

ويتّفق الفلاسفة المسلمون على أنّ الروح تُمثّل أمراً مجرّداً، إلا أنّ

= واحد، لكنّ بعضاً يُصرّ على وجود فرق واضح بينهما، لكنّ هؤلاء لم يقدّموا أيّ وثائق تؤيّد ما يدّعون. يقول محمد جواد مغنية: ''يقول البعض بوجود عديد من الفوارق بين الروح والنفس ومن جوانب مختلفة فيعتبرون أنّ السمع والبصر وما تعلّق بهما هي من لوازم الروح وأنّ قوة الشهوة والغضب وما يتبعهما هي من لوازم النفس. لكنّنا نستخدم كلتا المُفردتيْن بمعنى واحد''. (محمد جواد مغنية، **فلسفة المبدأ والمعاد**، ص134). ويقول آية الله مصباح يزدي: ''تسمّى الروح في الاصطلاح الفلسفيّ نفساً''. (محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد** (تعليم العقائد)، ص375). أمّا العلامة الطباطبائي فقد اعتبرهما (أي الروح والنفس) اعتباريّتيْن. (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج14، ص287؛ وج12، ص153). بينما اعتبر الشهيد مطهري أنّ الفرق بين (الروح) و(النفس) هو فرق في المفهوم ولم ير وجود أيّ فرق أساسيّ أو حقيقيّ بينهما. (مجموعة آثار الشهيد مطهري، ج4، ص658 ـ 726).

(1) محمد تقي مصباح يزدي، **آموزش عقايد** (تعليم العقائد)، ص348.

هذا الإجماع في الرّأي لا نراه حاضراً بين بقية العلماء. على سبيل المثال، أنكر جماعة من علماء الكلام وكذلك فئة من المحدّثين بالإضافة إلى جميع المادّيين ومؤسسي المدارس الماديّة مثل (هيوم) و(هوبز)، تماماً تجرّد الروح، لكنّ العلامة الطباطبائي، ومن خلال نظرته الثاقبة إلى الموضوع، أشار إلى العديد من ادّعاءات المُنكرين لتجرّد الروح وتناولها بالبحث والنقد مستخدماً الاستدلال العقليّ. وفي ذلك يقول الأستاذ العلامة:

«قال الماديّون: إنّ الأبحاث العلمية على تقدمها وبلوغها اليوم غاية الدقة في فحصها وتجسسها لم تجد خاصة من الخواص البدنية إلّا وجدت علّتها المادية، ولم تجد أثراً روحياً لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى تحكم بسببها بوجود روح مجردة. أقول: فإنّ العلوم الطبيعية الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواصّ المادة إنما تقدر على تحصيل خواص موضوعها الذي هو المادة، . . . وأما ما وراء المادة والطبيعة، فليس لها أن تحكم فيها نفياً ولا إثباتاً. فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحجة التي أوردها الماديون من طريق الحس والتجربة إنما تنتج عدم الوجدان، وقد وقعوا في المغالطة بأخذ عدم الوجود وهو مدّعاهم مكان عدم الوجدان[1]. وثمة إشكالات أخرى أوردوها على تجرّد النفس مذكورة في الكتب الفلسفية والكلامية غير أنّ جميعها ناشئة عن عدم التأمل والإمعان في ما مرّ من البرهان»[2].

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص363.

(2) المصدر نفسه، ص366.

وضمن بيانه الاستدلال، يقول العلامة الطباطبائي:

«إنّ التتبعات العقلية تؤيد القرآن الكريم كذلك في موضوع الرّوح، وكلّ منّا يدرك حقيقة من وجوده والتي نُعبّر عنها بالـ(أنا) وهذا الإدراك موجود في الإنسان بصورة مستمرة، وأحياناً ينسى بعض أعضاء جسمه من رأس أو يد أو سائر الأعضاء وحتى جسمه كليّاً. ولكن يدرك الـ(أنا) عندما يكون هو موجوداً، وهذا (المشهود) كما هو مشهود، غير قابل للانقسام والتجزئة. ومع أنّ جسم الإنسان في تغيير وتحوّل دائم، ويتّخذ أمكنة مختلفة له وتمرّ عليه أزمنة مختلفة إلا أنّ الحقيقة المذكورة وهي الـ(أنا) ثابتة في واقعيتها لا تقبل التغيير أو التبديل، وواضح إذا كانت مادة كانت تتقبّل خواصّ المادة بما فيها الانقسام وتغيّر الزّمان والمكان».

نعم إنّ الجسم يتقبّل كلّ هذه الخواص، وبما أنّ هذه الخواص لها ارتباط روحي فتنسب إلى الروح ولكن بالتأمل والتدبّر يتجلى للإنسان، إن هذا المكان وذاك، وكذا هذا الشكل وذاك، وهذه الناحية وتلك، كلها من خواص البدن، والروح منزهة منها، وكلّ من هذه الصفات تنتقل إليها عن طريق البدن. يسري هذا البيان في خاصية الإدراك والشعور على (العلم) والذي هو من مميزات الروح، وبديهي أنّ العلم إذا كان يتصف بما تتصف به المادة لكان تباعاً يتقبل الانقسام والتجزئة والزمان والمكان[1].

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص100.

إنّ مجال البحث في هذا الموضوع واسع وكبير جداً، ويمكننا الرجوع إلى الآثار والمؤلفات القيّمة لبعض الشخصيات العلمية الخالدة لاستحصال مزيد من المعلومات حول هذه المسألة.

فالشيخ الرئيس ابن سينا أورد ثمانية من البراهين تقريباً في كتابه **(الشفاء)** وبيّنها جميعاً في القسم المسمّى بـ(كتاب النفس)[1]. وفي المجلد الثامن من كتابه **(الأسفار العقلية)** طرح الملّا صدرا ما يقارب تسعة براهين حول تجرّد النفس، وقد شرح الإمام الخميني تلك البراهين بدقّة في تقريراته على الأسفار في المجلد الثالث، مضيفاً إليها الكثير من النقاط والمسائل الأخرى[2].

وأمّا المرحوم الملّا هادي السبزواريّ فقد أقام (14) دليلاً عقلياً وبعض البراهين النقلية تحت عنوان (الأدلة السمعية على تجرّد النفس الناطقة) وذلك في كتابه الموسوم **(أسرار الحكم)**.

إضافة إلى ذلك، فقد بحث العلامة حسن زادة آملي في كتابه (الإنسان والقرآن) وآية الله مصباح يزدي في كتابه (حول تعليم العقائد)[3]، بحثا هذا الموضوع بالتفصيل.

العلاقة بين الروح والبدن

لقد قيل الكثير بشأن هذا الموضوع، فالمحققون يعتقدون بوجود علاقة أو نوع من الاتحاد بين كلّ من النفس والجسد، لكنّهم لا يعتبرون

(1) انظر: ابن سينا، **النفس من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن زادة آملي، مصدر سابق.

(2) انظر: روح الله الخميني، **تقريرات الفلسفة**، ج3.

(3) بالفارسية (در آموزش عقايد).

هذا الاتّحاد اتّحاداً أو وحدة محضة بل يرون أنّ الاتحاد المذكور يكون واحداً أحياناً وفي أحيان أخرى يكون كثيراً[1].

وهذا يعني أنّ الاتّحاد الموجود بين النفس والبدن ليس اتّحاداً قوياً ومحكماً إلى الحدّ المطلوب، وبالتالي فإنّ هذا الاتّحاد ليس ذاتياً ولزومياً كما يظنّ كذلك بعض المتكلمين. وقال آخرون إنّ «تعلّق النفس بالبدن ليس تعلقاً ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه، وإلا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة إلى أمر آخر، وليس كذلك تعلقاً في غاية القوة بحيث إذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلّق الأعراض والصور المادية بمحالها، لما عرفت من أنها متجردة بذاتها غنية عمّا تحلّ فيه بل هو تعلق متوسط»[2].

لكنّ أغلب الفلاسفة بمن فيهم العلامة الطباطبائي يَرون أنّ الاتّحاد الموجود بين النفس والبدن هو اتّحاد ذاتيّ. وقبل بيان رأي العلامة في ذلك، سنستقرئ رأي الحكيم المُعاصر للعلامة والذي يشاطره الرّأي في هذا الموضوع إلى حدّ بعيد، ألا وهو الإمام الخميني.

رأي الإمام الخميني في الاتّحاد بين النفس والبدن

يعتقد الإمام الخميني ـ الذي تأثّر بفلسفة الملّا صدرا بشكل كبير ـ في باب العلاقة بين النفس والبدن، أنّ النّفس وليدة الطبيعة وهي تبدأ حركتها الجوهرية من هذا العالم، وطالما لم تنفصل عن عالم المادة

(1) انظر: غلام حسين ديناني، **المعاد من وجهة نظر الحكيم مدرس زنوزي**، منشورات حكمت، الطبعة الرابعة، 1997م، ص67.

(2) شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، مطبعة السعادة، مصر، ج7، ص253.

بموت اختراميّ أو طبيعيّ وبقيت في الطبيعة، فهي تلك النفس التي يحتويها البدن. ولكن، بمجرّد انفصالها وخروجها من البدن، تنعدم النّفس ويفنى البدن، إلا أنّ انعدام النفس يختلف عن فناء أو انعدام الجسد إذ إنّ النفس تفقد صفتها الطبيعية بخروجها من الطبيعة لذلك لن يُنظَر إليها كنفس كما كانت. وحال انقطاع صلتها بالطبيعة تتحوّل النفس إلى موجود مجرّد روحانيّ البقاء وحينئذ لا تتّخذ لها أيّ جسد أو بدن؛ لأنّ هذا الأخير إنّما يكتسب اسمه بواسطة تعلّق النّفس الذاتيّ به، فعند انقطاع ذلك التعلّق لن يكون هناك أيّ وجود للبدن، بل إنّ كلّ ما هو موجود لا يعدو كونه هيكلاً عظمياً مرمياً هنا أو هناك، ويشبّه ذلك الهيكل العظميّ عرفاً بجلد الحيّة الذي تنزعه بين الحين والآخر.

وبشكل عامّ، فإنّ العلاقة بين النفس والبدن هي علاقة لزومية ذاتية، وتعلّقهما ببعضهما البعض هو كذلك تعلّقٌ ذاتيٌّ، وفي هذه الحالة محال أن يَنفصلا عن بعضهما البعض. أمّا انعدام النفس والبدن معاً فيُمثّل لازماً وملزوماً عقلَيّيْن كما أنّ لزوم وجود النفس ووجود الجسد هو لزوم عقليّ كذلك. إذاً، فإنّ الرفقة الموجودة بين النفس والبدن هي الأخرى رفقة لزومية ذاتية، فنسبة كلّ منهما إلى الآخر كنسبة المادة إلى الصورة، حيث تُعتبر النفس هي الصورة والبدن هو مادة تلك الصورة؛ وعلى هذا، فإنّ المادة دخيلة في موجودية النفس ما دامت الصورة مالكة للنفسية. لكن عندما تنفصل النفس عن المادة وتصبح مجرّدة فإنّها لن تُسمّى نفساً فالبدن هو شرط وجود النفس مع احتفاظها بمقام النفسية، ومع زوال نفسية النفس وتحوّلها إلى موجود مجرّد لن يغدو الجسد شرطاً لوجودها[1].

---

(1) فروغ السادات رحيم پور، معاد از ديدگاه امام خمينى (المعاد من وجهة نظر الإمام الخميني)، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام، 1998م، ص60 ـ 63.

رأي العلامة الطباطبائي

أيّد الأستاذ العلامة الطباطبائي ما قاله صدر المتألهين حول مسألة العلاقة بين النفس والجسد لِما رآه فيه من إتقان ودقّة. وباستناده إلى الآية (25) من سورة الأعراف والآية (55) من سورة طه (ص) وكذلك الآية (9) من سورة السّجدة، يقول العلامة:

«فبيّن أنّ للروح مع ذلك اتحاداً ما مع البدن... وبيّن سبحانه أنّه ملك الروح بعد توحيده مع البدن وإعطائه جوارح البدن وأعضائه قوىً سامعة وباصرة، ومتفكّرة عاقلة وتمّم له إذ ذاك جميع الأفعال الجسمانية التي ما كان يقدر على شيء منها لولا هذا الإعطاء والجعل. وفي العلل مسند عن عبد الرّحمن عن أبي عبد الله (ع) قال: قلتُ: لأيّ علّة إذا خرج الروح من الجسد وجد له مسّاً وحيث ركبت لم يعلم به؟ قال: **لأنّه نَما عليها البدن**»[1].

وفي تفسيره آيةً أخرى، أشار العلامة الطباطبائي بقوله إلى أنّ الروح في أوّل وجودها هي عين البدن، ثم تمتاز بالإنشاء منه، ثم تستقلّ عنه بالكلية[2]؛ وعلى هذا فلا شكّ في أنّ اتّحاد الروح بالبدن هو اتّحاد ذاتيّ وحقيقيّ غير قابل للانفصام. وتحتاج النفس في الطبيعة إلى وسائل ووسائط لتحقيق أفعالها الدنيوية وما تلك الواسطة سوى البدن أو الجسم الطبيعيّيْن المادّيّيْن، فليس باستطاعتها أداء الأفعال المادية بدون ذلك الجسد.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الإنسان**، ترجمه إلى الفارسية صادق لاريجاني، الطبعة الثانية، طهران، منشورات الزهراء، 1992م، ص20.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص348.

حقيقة الموت

اختلف الناس على تعدّد طبقاتهم وتنوّع صنوفهم في المجتمعات الإنسانيّة، في معنى (الموت) وحقيقته، فكانت لكلّ منهم آراؤه الخاصة ونظرته المتميّزة إزاء هذا الموضوع. فللعرف الشائع بين الناس المؤمنين بالمبدأ والمعاد نظرة مُعيّنة وتعريف خاصٌّ للموت، وللعلماء والمفكرين رأي آخر حول ذلك. وقد قدّم العرفاء للعلماء تعريفاً عن الموت لا يتناسب على ما يبدو مع ذوق الفلاسفة، بينما طرح هؤلاء معنى للموت لا ينسجم هو الآخر مع مُعتقدات العلماء في سائر العلوم كعلماء الطبيعة والأحياء والتجريبيّين. ولا شكّ في أنّ السبب في ظهور جميع تلك الآراء والنظريات المتغايرة مع بعضها البعض يعود إلى عدم معرفة (حقيقة) الموت كما هي. ولهذا سنقوم ببذل ما نستطيع من الجهد لبيان المعنى الحقيقيّ للموت:

أ ـ **تفسير المادّيين للموت**: يعتقد علماء الطبيعة والماديون بأنّ الشخص لا يمتلك سوى هذا الهيكل الطبيعيّ والأعضاء الموجودة فيه، وأنّه إذا ما فسدت هذه الأشياء وأصابها الفناء انتهى كلّ شيء. إذاً، فالموت (لديهم) يُعادل الفناء.

ب ـ **المعنى العُرفيّ للموت**: يتمثّل التصوّر المُتعارف لدى الناس حول الموت في كونه سكوناً وافتقاداً لردود الأفعال الطبيعية، وبذلك فإنّ الموت (باعتقاد الناس عموماً) يعني زوال القوّة الحيوانية وتوقّف الحركات الظاهرية باعتبار أنّ الحياة لديهم تعني تحرّك الأعضاء والجوارح وظهور ردود الأفعال الطبيعية.

ت ـ **معنى الموت لدى العرفاء**: الموت عند العُرفاء يعني خلع أو نزع

اللباس الماديّ وطرد القيود والارتباطات الدنيوية والفناء في صفات وأسماء الذات الإلهية المقدّسة.

(ترجمة شعر فارسي):

مُــت يــا خــواجــة قــبــل مــوتــك

وتــجــنّــب الــعــذاب قــبــل ذلــك

مُــت مــوتــة تُــدخــلــك إلــى الــنــور

لا مــؤتــة كــمــوتــة الــقــبــور[1]

ويشير أحد العُرفاء[2] إلى أنّ الموت على أربعة أنواع: (1) موت مَهين وملعون وهو موت الكفّار؛ (2) موت الحسرة والمعصية وهو موت العاصين والمذنبين؛ (3) موت التحفة والكرامة وهو موت المؤمنين؛ وأخيراً (4) موت الخلعة والمشاهدة، وهو موت الأنبياء والرّسل[3]. وينظر العرفاء إلى الدنيا على أنّها ستار أو حجاب وأنّ القيامة شهادة (أو مشاهدة) وحضور؛ فالحجاب يُعتبر بلاءً بالنسبة للأحبّة والمشاهدة عندهم جود وعطاء، ولهذا نراهم مشتاقين على الدوام إلى الابتعاد عن الحجاب والاتصال بالشهود.

ث ـ معنى الموت في الفلسفة: يعتقد الفلاسفة المسلمون بأنّ الموت يعني انقطاع العلاقة والآصرة بين النفس والبدن، وتُعتبر ظاهرة

(1) مولوي، ديوان مثنوي معنوي.

(2) هو العارف المتألّه الخواجة عبد الله الأنصاري، انظر كتابه المعروف: **التفسير الأدبي والعرفاني للقرآن المجيد**. [المترجم]

(3) جعفر سجادي، **فرهنگ معارف اسلامى** (مُعجم العلوم الإسلامية)، ص1764.

الموت من الناحية الفلسفية أمراً وجودياً لا عدمياً، وقد ثبت في الفلسفة هذا المعنى للموت بالبراهين العقلية، ويشير أغلب الفلاسفة المسلمين تقريباً إلى هذا المعنى من موت الإنسان، وهذا المعنى يُمثّل الحقيقة عينها التي أكّدها القرآن الكريم وأثبتتها الروايات.

ج ـ **معنى الموت في العهد الجديد**: لم تكن النظرة التي كان مُعظم المسيحيين يحملونها عن الموت نظرة إيجابية، حيث كانوا يعتبرونه خصماً وعدوّاً لدوداً لله الرحمن الرحيم العطوف. فقد ورد على لسان أحد المسيحيين قوله:

«إنّ الموت هو أكبر وآخر أعداء الله، وجاء في إنجيل (مرقس) أنّ المسيح [عليه السّلام] كان مضطرباً وقلقاً في أيامه الأخيرة بشدّة وكان يطلب ممّن حوله ألّا يتركوه لوحده، وكان لا يتوقّف عن الدّعاء للتخلّص والنجاة من الموت. وقبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة صرخ بصوت عالٍ قائلاً: «إلِهِي إلِهِي لِمَاذَا تَرَكْتَنِي»[1] [2]؟

ح ـ **معنى الموت في الآيات والروايات**: ورد مفهوم (الموت) وحقيقته في الدين الإسلامي والنصوص الدينية بمعنى الاستيفاء وأخذ الشيء كاملاً، حيث يتجلّى ذلك المفهوم بكلّ تفاصيله أثناء النوم وعند الموت. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي

(1) العهد الجديد، إنجيل مرقس، الإصحاح (15)، الفقرة (34). [المترجم]

(2) انظر: ديفيد تشايدستر (David Chidester) نماذج من التعالي (Patterns of Transcendence)، ترجمه إلى الفارسية غلام حسين توكلي تحت عنوان (شور جاودانگى) (سَوْرة الخلود))، الطبعة الأولى، قم، مركز الدراسات والبحوث في الأديان والمذاهب، 2001م، ص321.

مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوْمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. هذا، واستطاع مفسرو القرآن الكريم والفلاسفة المسلمون الحصول على نظرة واقعية وحقيقية عن الموت مستلهمين ذلك من النصوص الدينية، فقاموا بتفسيره بشكل رائع وبديع، وقد نحا كلّ من الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي ـ وهما من الشخصيات الدينية الفذّة في العصر الحديث ـ المنحى عينه في تفسيرهما ظاهرة الموت، حيث اعتقد هذان المفكّران الدينيّان أنّ الموت هو عبارة عن انتقال من النشأة المادية إلى نظيرتها الملكوتية إذ تهدف هذه الحركة أو النّقلة إلى كمال النّفس واستقلاليّتها، فعندما تستقلّ النّفس تخرج عن إطار الطبيعة والعالم الماديّ، ويُطلَق على هذا الخروج من الطبيعة اسم (الموت).

رأي الإمام الخمينيّ

بالنظر إلى أهمية الموضوع وجهل الكثير من المسلمين أو عدم حصولهم على المعرفة الصحيحة والدقيقة بشأن حقيقة الموت، سنتعرّض فيما يلي وباختصار إلى رأي الإمام الخميني في ذلك. يقول الإمام الخميني في بيانه حقيقة الموت:

«الموت هو عبارة عن انتقال من النشأة الملكية الظاهرة إلى النشأة الملكوتية الباطنة، أو هو عبارة عن الحياة الملكوتية الثانية بعد الحياة الملكية الأُولى. وعلى أيّة حال، فالموت أمر وجوديّ، بل

(1) سورة الزّمر: الآية 42.

هو أكمل وأتمّ من الوجود الملكيّ؛ لأنّ الحياة الملكية الدنيوية مشوبة بالموادّ الطبيعية الميتة وهي حياة عارضة زائلة خلافاً للحياة الملكوتية الذاتية حيث تستقلّ النفوس بواسطتها. وتلك الدار هي دار الحياة ولوازمها. إذن فالحياة الملكوتية التي يُعبَّر عنها بالموت متعلقة بالجَعل والخلقة»[1].

ومن خلال إشارته إلى أنّ الموت يحدث بسبب الحركة التكاملية لنفس الإنسان، يقول الإمام الخميني:

«تتحرّك النطفة في جوهرها وتبقى خاضعة للتحوّل والتغيير حتى تتبدّل صورتها في النهاية إلى ما يُدعى بـ(النفس). وتتحرّك النفس كذلك في سير جوهريّ حتى تصل إلى مراتب ودرجات التجرّد المختلفة. ورغم أنّ النفس تُمثّل موجوداً طبيعياً في مرتبة مُعينة من مراتب وجودها، إلا أنّ تجرّدها يتعاظم ويزداد باستمرار بسبب الحركة الجوهرية وتضعف في مقابل ذلك وجهتها الطبيعية حتى تخرج في النهاية من إطارها الطبيعي»[2].

ونستنتج من بيان الإمام في باب حقيقة الموت بعض النقاط المهمّة حيث سنوردها في ختام هذا الجزء من البحث، إذ إنّ هدفنا الرئيسيّ من هذه المقالة هو الإشارة إلى وجهة نظر العلامة الطباطبائي حول موضوع الموت.

رأي العلامة الطباطبائي

بعد أن يقوم الأستاذ العلامة بتفنيد كلّ الآراء السطحية بشأن ظاهرة

(1) فروغ السادات رحيم پور، مصدر سابق، ص137.

(2) المصدر نفسه، ص138.

الموت وتصوير البعض للموت عن جهالة على أنّه مجرّد فناء وبطلان، يشير إلى مجموعة من الآيات والروايات قائلاً: «إنّ التوفّي لم يستعمل في القرآن بمعنى الموت بل بعناية الأخذ والحفظ؛ وبعبارة أخرى إنما استعمل التوفي بما في حين الموت من الأخذ للدلالة على أنّ الإنسان نفسه لا يبطل ولا يفنى بالموت الذي يظنّ الجاهل أنّه فناء وبطلان[1]. والموت ليس انعداماً بل هو انتقال من نشأة الدنيا إلى نشأة أخرى[2]. ويعتبر الإسلام الموت انتقالاً من مرحلة حياتية إلى مرحلة حياتية أخرى، وللإنسان حياة أبدية لا نهاية لها، وما الموت الذي يفصل بين الروح والجسم إلا ليورده المرحلة الأخرى من حياته، وأنّ السعادة والشقاء فيها يعتمدان على الأعمال الحسنة أو السيئة في مرحلة حياته قبل الموت»[3].

ومن الواضح أنّ العلامة الطباطبائي كان قد استقى هذه المعلومات من الروايات الواردة في مظانّها، فقد رُوي عن النبيّ (ص) أنّه قال: «**مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ**»[4]. وجاء كذلك في أحاديث وروايات الأئمة أنّ الإنسان مخلوق من شأن الدنيا وشأن الآخرة، فإذا جمع الله تعالى بين هذيْن الشأنَيْن صارت حياته في الأرض لنزوله من شأن السماء إلى شأن الدنيا، وإذا فرّق سبحانه بين ذينك الشأنيْن صارت الفرقة موتاً ورجع بذلك شأن السماء إلى السماء[5].

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص239.
(2) محمد حسين الطباطبائي، **الحياة بعد الموت**، مركز النشر الإسلامي، 1983م، ص13.
(3) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص100.
(4) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ج6، ص249؛ ج61، ص78.
(5) «الإِنْسَانُ خُلِقَ مِنْ شَأْنِ الدُّنْيَا وَشَأْنِ الآخِرَةِ، فَإِذَا جَمَعَ الله بَيْنَهُمَا صَارَتْ حَيَاتُهُ فِي الأَرْضِ لِأَنَّهُ نَزَلَ مِنْ شَأْنِ السَّمَاءِ إِلَى الدُّنْيَا، فَإِذَا فَرَّقَ الله بَيْنَهُمَا صَارَتْ تِلْكَ =

وعلى هذا فإنّ الحياة تكون في الأرض ويكون الموت في السماء وذلك للفرقة الحاصلة بين الروح والجسد، فتردّ الروح إلى موضعها القدسيّ الأوّل فيما يُترَك الجسد في الأرض باعتباره شأناً دنيوياً.

وبالنظر إلى الروايات المذكورة وتفسيرات المفسّرين سيّما نظرة العلامة الطباطبائي إلى ظاهرة الموت، يمكننا الإشارة إلى النقاط التالية:

أولاً: الموت هو مجرّد انتقال لا عَدم،

ثانياً: الموت أمر وجوديّ كما تشير إليه الآية الشريفة: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[1]،

ثالثاً: ليس الموت مجرّد أمر وجوديّ وحسب، بل هو أكمل من الوجود الماديّ،

رابعاً: ليس الموت حادثة عابرة بل هو سير تكامليّ للنفس.

تجلّي بعض الحقائق في حال الاحتضار

اتّفق علماء الدّين عموماً على صِدق مسألة تجلّي الكثير من الحقائق عند احتضار الميت، وتذكر المصادر الروائية حديثاً للإمام علي (ع) نقله كلّ من العياشي والقمّي في تفسيرهما وكذلك الكليني في كتابه **الكافي** والشيخ المفيد في أماليه والعلامة الطباطبائي في تفسير **الميزان**. ولأهمية الموضوع ننقل في ما يلي الحديث المذكور:

«عَنْ سُوَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): **إِنَّ ابْنَ آدَمَ إِذَا**

= الْفُرْقَةُ الْمَوْتَ تَرُدُّ شَأْنَ الْأُخْرَى إِلَى السَّمَاءِ، فَالْحَيَاةُ فِي الْأَرْضِ وَالْمَوْتُ فِي السَّمَاءِ». (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج6، ص117، باب «حكمة الموت وحقيقته»). [المترجم]

(1) سورة المُلك: الآية 2.

كَانَ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الدُّنْيَا وَأَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الآخِرَةِ مُثِّلَ لَهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ وَعَمَلُهُ، فَيَلْتَفِتُ إِلَى مَالِهِ فَيَقُولُ: وَاللهِ إِنِّي كُنْتُ عَلَيْكَ حَرِيصاً شَحِيحاً فَمَا لِي عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: خُذْ مِنِّي كَفَنَكَ؟ قَالَ: فَيَلْتَفِتُ إِلَى وَلَدِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ لَكُمْ مُحِبّاً وَإِنِّي كُنْتُ عَلَيْكُمْ مُحَامِياً فَمَاذَا لِي عِنْدَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: نُؤَدِّيكَ إِلَى حُفْرَتِكَ وَنُوَارِيكَ فِيهَا! قَالَ فَيَلْتَفِتُ إِلَى عَمَلِهِ فَيَقُولُ: وَاللهِ إِنِّي كُنْتُ فِيكَ لَزَاهِداً وَإِنْ كُنْتَ عَلَيَّ لَثَقِيلاً فَمَاذَا عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا قَرِينُكَ فِي قَبْرِكَ وَيَوْمِ نَشْرِكَ حَتَّى أُعْرَضَ أَنَا وَأَنْتَ عَلَى رَبِّكَ. قَالَ: فَإِنْ كَانَ للهِ وَلِيّاً أَتَاهُ أَطْيَبُ النَّاسِ رِيحاً وَأَحْسَنُهُمْ مَنْظَراً وَأَحْسَنُهُمْ رِيَاشاً فَقَالَ: أَبْشِرْ بِرَوْحٍ وَرَيْحَانٍ وَجَنَّةِ نَعِيمٍ وَمَقْدَمُكَ خَيْرُ مَقْدَمٍ. فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ فَيَقُولُ: أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِحُ، ارْتَحِلْ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْجَنَّةِ. وَإِنَّهُ لَيَعْرِفُ غَاسِلَهُ وَيُنَاشِدُ حَامِلَهُ أَنْ يُعَجِّلَهُ... وَإِنْ كَانَ لِرَبِّهِ عَدُوّاً فَإِنَّهُ يَأْتِيهِ أَقْبَحُ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ زِيّاً وَرُؤْيَا وَأَنْتَنُهُ رِيحاً فَيَقُولُ لَهُ: أَبْشِرْ بِنُزُلٍ مِنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةِ جَحِيمٍ. وَإِنَّهُ لَيَعْرِفُ غَاسِلَهُ وَيُنَاشِدُ حَمَلَتَهُ أَنْ يَحْبِسُوهُ. فَإِذَا أُدْخِلَ الْقَبْرَ أَتَاهُ مُمْتَحِنَا الْقَبْرِ فَأَلْقَيَا عَنْهُ أَكْفَانَهُ ثُمَّ يَقُولاَنِ لَهُ: مَنْ رَبُّكَ؟ وَمَا دِينُكَ؟ وَمَنْ نَبِيُّكَ؟ فَيَقُولُ: لا أَدْرِي. فَيَقُولاَنِ: لا دَرَيْتَ وَلا هَدَيْتَ! فَيَضْرِبَانِ يَافُوخَهُ بِمِرْزَبَةٍ مَعَهُمَا ضَرْبَةً مَا خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ وَتَذْعَرُ لَهَا مَا خَلاَ الثَّقَلَيْنِ. ثُمَّ يَفْتَحَانِ لَهُ بَاباً إِلَى النَّارِ ثُمَّ يَقُولاَنِ لَهُ: نَمْ بِشَرِّ حَالٍ فِيهِ مِنَ الضَّيْقِ»[1].

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص359؛ محمد حسين الطباطبائي، انسان از آغاز تا انجام (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص80.

وهناك العديد من هذه الروايات نستنتج منها جميعاً ما يلي:

أولاً: أنّ البرزخ هو تكملة واستمرار للحياة المادية،

ثانياً: تزيد معرفة الإنسان وعلمه واطّلاعه بعد موته بكثير على علمه ومعرفته قبل الموت،

ثالثاً: يُحشَر الإنسان مع أعماله بعد موته.

مَن هو قابض الأرواح، الله تعالى أم مَلك الموت؟

مَن ذا الذي يقبض أرواح البشر حين موتها؟ هل هو الله عزّ وجلّ أم مَلك الموت أم مَن هم تحت إمرته؟ فالقرآن الكريم تارة يشير إلى أنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يتوفّى الأرواح ومَلك الموت تارة وملائكة آخرين تارة أخرى. وعلى هذا فالقرآن الكريم يتضمّن ثلاثة أقسام من الآيات هي:

أ - الآيات التي تَنسب أخذ الأرواح وقبضها إلى الله عزّ وجلّ، كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[1].

ب - الآيات التي تنسب قبض الأرواح إلى مَلك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[2].

ت - الآيات التي تسند قبض الأرواح إلى ملائكة آخرين: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾[3].

---

(1) سورة الزّمر: الآية 42.

(2) سورة السّجدة: الآية 11.

(3) سورة الأنعام: الآية 61.

ومهما يكن من أمر فإنّ كون جميع الأفعال التي تقوم بها الملائكة وتؤدّيها مردّها إلى الله سبحانه وأنّ القابض الحقيقيّ في الواقع للأرواح هو الله عزّ وجلّ، أمر مفروغ منه ولا غُبار عليه، لكنّ السؤال المهمّ الذي يطرح نفسه ههنا هو: «هل يختلف قابض الأرواح باختلاف الأشخاص الذين يُراد قَبض أرواحهم، أم أنّ مرتبة النّقص والكمال المعرفيّ والدينيّ لدى الإنسان لا تلعب أيّ دور في هذه المسألة»؟

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ السبب في اختلاف القابضين للأرواح يكمن في اختلاف مراتب قرب الأفراد وبُعدهم عن الله عزّ وجلّ؛ أي أنّ الأشخاص ليسوا متساوين من حيث الكمال النفسيّ بل إنّ مراتب نفوسهم مختلفة ومتعددة، ولمّا كانت النفوس مختلفة من حيث المراتب فإنّ قابضيها كذلك مختلفون. فبعض النفوس يصل كمالها مرتبة لا يُدرك عندها أيّ شيء سوى الله عزّ وجلّ، بينما لم يَصل بعضها الآخر إلى هذه المرتبة بَعد، بل ما زالت سائرة على الطريق إلى ذلك ولهذا اختلف قابضو هذه الطائفة من الأرواح[1].

وقد ورد مثل هذا الإشكال في مصادرنا الروائية، وأنّ بعضهم قد سأل الأئمة (ع) وبيّنوا المطلوب للسائلين وحلّوا كلّ إشكال فيه، حيث سُئِل الإمامان الهُمامان علي بن أبي طالب وجعفر الصادق (ع) عن قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾، وقوله تعالى في آية أخرى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾، ثمّ قوله عزّ وجلّ: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾؛ فأجاب كلاهما (ع) بجواب واحد سوى أنّ الإمام عليّاً (ع) كان قد أوضح ذلك قبل الإمام الصادق (ع) بقوله:

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، حياة ما بعد الموت، ص19؛ محمد حسين الطباطبائي، انسان از آغاز تا انجام (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص68.

«فَإِنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُدَبِّرُ الأُمُورَ كَيْفَ يَشَاءُ وَيُوَكِّلُ مِنْ خَلْقِهِ مَنْ يَشَاءُ بِمَا يَشَاءُ. أَمَّا مَلَكُ الْمَوْتِ فَإِنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ يُوَكِّلُهُ بِخَاصَّتِهِ [بِخَاصَّةِ] مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ، وَيُوَكِّلُ رُسُلَهُ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ خَاصَّةً بِمَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَالْمَلاَئِكَةُ الَّذِينَ سَمَّاهُمُ الله عَزَّ وَجَلَّ وَكَّلَهُمْ بِخَاصَّةِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ إِنَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُدَبِّرُ الأُمُورَ كَيْفَ يَشَاءُ. وَلَيْسَ كُلُّ الْعِلْمِ يَسْتَطِيعُ صَاحِبُ الْعِلْمِ أَنْ يُفَسِّرَهُ لِكُلِّ النَّاسِ؛ لِأَنَّ مِنْهُمُ الْقَوِيَّ وَالضَّعِيفَ وَلِأَنَّ مِنْهُ مَا يُطَاقُ حَمْلُهُ وَمِنْهُ مَا لاَ يُطَاقُ حَمْلُهُ إِلاَّ مَنْ يُسَهِّلُ الله لَهُ حَمْلَهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ مِنْ خَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ إِلّا، وَإِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الله الْمُحْيِي الْمُمِيتُ وَأَنَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ عَلَى يَدَيْ مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ مِنْ مَلاَئِكَتِهِ وَغَيْرِهِمْ»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه من الصعوبة بمكان استنباط ما استنبطه العلامة من الرواية المذكورة في أعلاه أو الروايات الأخرى المشابهة لهذه الرواية، لكن بما أنّ للنفوس الإنسانية مراتب قويّة ومتوسطة وضعيفة، وعدم تساوي الأفراد في القدرات الطبيعية للنفس المطلوبة خلال سيرهم في طريق التكامل، فإنّ تحليل العلامة هذا يكتسب قوّة وتأييداً أكبر. إلا أنّ الموضوع ـ بلا ريب ـ بحاجة إلى دقة أكبر وتأمّل وتدبّر أكثر.

عالم البَرزخ

المعنى اللغوي لعالَم البرزَخ: تعني كلمة (البَرزخ) في اللغة الواسطة والحائل والحاجز بين شيئَيْن وتحرّك الشيء نحو شيء بدون أن يتّصلا

(1) محمد بن بابويه (الصدوق)، التوحيد، ص268 ـ 269.

دفعة واحدة؛ بل يحدث ذلك مع التوقّف بين الحين والآخر، وهذا التوقّف يُدعى البَرزخ[1].

المعنى الاصطلاحيّ: البرزخ في علم الكلام هو عالَم موجود بين الدنيا والآخرة. يقول الفيض الكاشاني إنَّ البرزخ هو حالة بين الموت والبعث هو مدّة اضمحلال البدن الماديّ المحسوس حتى العودة[2].

وورد في المصادر الروائية أنّ الإنسان يعيش حياة مؤقّتة ومحدودة خلال الفترة ما بين الموت والقيامة (البعث) الأخيرة، وأنّ تلك الحياة تُمثّل الواسطة أو البرزخ بين الحياة الدنيا والآخرة.

وبيّن العلامة الطباطبائي هذه المسألة بقوله:

«والإنسان بعد موته، يحاسب محاسبة خاصة، من حيث الاعتقاد والأعمال الحسنة والسيئة التي كان عليها في الدنيا، وبعد هذه المحاسبة المختصرة، ووفقاً للنتيجة التي يحصل عليها، يُحْكَم عليه بحياة سعيدة أو شقية ويكون عليها إلى يوم القيامة. وحالة الإنسان في عالم البرزخ تشابه كثيراً حالة الشخص الذي يُراد التحقيق معه لِما قام به من أعمال، فيُجلب إلى دائرة قضائية كي تتمّ مراحل الاستجواب والاستنطاق منه لغرض تنظيم ملفّ له، وبعدها يقضي فترة ينتظر خلالها وقت محاكمته»[3].

ويعتقد العلامة بأنّ روح الإنسان تعيش في عالم البرزخ حياة كالتي كانت تعيشها في هذه الدنيا؛ فإن كان صاحبها من الصالحين عاش عيشة

---

(1) محمد بن بابويه (الصدوق)، **التوحيد**، قسم الكلام، ص75.

(2) الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدّين**، ج2، ص869.

(3) محمّد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص101.

سعيدة وكان في نعمة رغيدة؛ وإذا كان غير صالح كان في نقمة وعذاب شديدين.

وعالم البرزخ هو عالم بين العقل المجرّد والموجودات الماديّة فهو إذن مثال موجود ليس بمادّة لكنّه يتّصف ببعض لوازمها مثل المقدار والشكل والعرض. . .إلخ. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ الملذات والآلام في ذلك العالم خيالية ولا يمكن تصوّرها كواقع أو حقيقة، بل لو استطاع أيّ إنسان في هذه الدنيا التخلّص من القوى الطبيعية لتمثّل له عالم البرزخ بوضوح. ومثال ذلك ما يراه الشخص في الحُلم ويشربه فيقول: رأيت ونظرت مع أخذه حقيقة النظر بعين الاعتبار، لكن عندما يتخيّل زيداً في الصّحو واليقظة فإنّه لا يستطيع تسمية ذلك بالرؤية أو النّظر.

وبسبب اشتغال الإنسان في عالم الطبيعة وحالة اليقظة وانشغاله بالأمور المادية وسيطرة القوى الطبيعية عليه فإنّه يرى أبواب العوالم الأخرى مُغلقة، لكن، وخلال الحُلم تكون بعض الأبواب الأخرى مفتوحة أمامه نحو العالم الآخر رغم انسداد بقية أبواب الطبيعة بعض الشيء[1].

هذا، وقد تمّ في الفلسفة الإسلامية إثبات أنّ عوالم الوجود تنقسم إلى أربعة أقسام: (1) عالم الإله (أو **اللاهوت**)؛ (2) عالم العقل (أو **الجبروت**)؛ (3) عالم المثال (أو **الملكوت**)؛ (4) عالم المادة (أو **الناسوت**). ويقع بين عالم الجسم والجسمانيات وبين عالم اللاهوت عالمان آخران هما **عالم العقل وعالم المثال**. وترتبط العوالم الأربعة المذكورة بعلاقة طولية، بمعنى أنّ العالم الأعلى يكون أكمل من العالم

(1) انظر: فروغ السادات رحيم بور، **معاد از ديدگاه امام خمينى** (المعاد من وجهة نظر الإمام الخميني)، ص80 فما بعد.

الذي يكون في أسفله، وتمتلك الموجودات بعد عالم الأسماء مراتب وجودية خاصّة بها، وتكون الموجودات في هذا العالم (أي عالم المادة) جسماً وتتّصف بالجسمانية، أمّا في عالم المثال (البرزخ) فلا تكون موجودات مادية لكنّها تتّصف ببعض آثار وصفات ولوازم المادة.

ومن خلال تأييده وتأكيده هذا الموضوع الفلسفيّ، يُورد العلامة الطباطبائي الكثير من الشواهد من الآيات والروايات في مقام إثبات ذلك كذلك[1]، منها ما يلي:

1 ـ ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[2]،

2 ـ ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[3]،

3 ـ ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[4].

4 ـ ورد في الكافي[5] عن الإمام الصادق (ع) قوله: «**إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ فِي شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ تَعَارَفُ وَتَسَاءَلُ؛ فَإِذَا قَدِمَتِ الرُّوحُ عَلَى الْأَرْوَاحِ يَقُولُ: دَعُوهَا فَإِنَّهَا قَدْ أَفْلَتَتْ مِنْ هَوْلٍ عَظِيمٍ، ثُمَّ يَسْأَلُونَهَا: مَا فَعَلَ فُلَانٌ، وَمَا فَعَلَ فُلَانٌ؟ فَإِنْ قَالَتْ لَهُمْ تَرَكْتُهُ حَيّاً ارْتَجَوْهُ. . .**»[6].

---

(1) انظر: محمّد حسين الطباطبائي، **حياة ما بعد الموت**، ص29 فما بعد؛ محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص343 فما بعد؛ محمّد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص100 فما بعد.

(2) سورة المؤمنون: الآية 100.

(3) سورة غافر: الآية 46.

(4) سورة آل عمران: الآية 169.

(5) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج3، ص244، باب آخر في أرواح المؤمنين.

(6) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص361.

في معنى القبر

ماذا تعني كلمة (**القَبْر**) وما هو عالَم القَبر؟

لا شكّ في أنّ معنى القبر الذي يعرفه العامّة يشير إلى المكان (الماديّ) الذي يُدفَن فيه جَسد الإنسان الميّت، لكنّ الحقيقة تختلف عمّا يتصوّرها الكثيرون، فالقبر يُمثّل العالم الذي سميّناه بالبرزخ. سُئِل الإمام الصادق (عليه السّلام) عن معنى القبر فقال: «**القَبرُ هُو البَرْزَخ**»[1].

والمُراد من عالم (البرزخ) هو عالم القبر وهو المحلّ الذي سيقضي فيه الإنسان حياته ما بعد موته إلى قيام الساعة، فإمّا أن يكون (**رَوْضَةً من رِيَاضِ الْجَنَّة**) أو (**حُفْرَةً مِنْ حُفَرِ النَّارِ**)[2].

إذن فالمقصود بعالم القبر ليس مكاناً يُدفَن فيه جَسد الميّت بل هو عالم تعيش فيه الأرواح وتقضي فيه وطراً حتى يوم القيامة، أي أنّ ما ورد في رواياتنا لا يشير إلى أنّ القبر هو هذه القبور التي نراها، لأنّ الحقيقة هي شيء آخر غير ذلك.

لكن إذا سأل أحدهم قائلاً: استناداً إلى ما ذُكِر فما هي القدسية التي يمكن أن تتّصف بها القبور، ولماذا قيلت كلّ تلك الأحكام والتعاليم حول مراسم الدّفن والتكفين والقبر وما إلى ذلك؟

فالجواب هو أنّ كلّ ما قيل هو أحكام فقهية تتعلّق بعالم الدنيا وليس لها علاقة بالعالم الآخر، فالسرّ في قداسة الميّت واحترام جسد غير ذي

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **فروع الكافي**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1419هـ، ج3، كتاب الجنائز، الحديث رقم 3، ص242.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج15، ص75؛ ج1، ص345.

روح يكمن في كون هذا الجسد كان يعود إلى أحد المسلمين الذين كانت ترتبط به روحه في الدنيا، فقداسة وحرمة الإيمان تسري كذلك على جسمه وقبره. لكنّ ذلك لا يعني أنّ هذا القبر الماديّ هو محلّ سؤال المؤمن ومكان خلوده ورقوده أو أن يكون ذلك القبر دار غمّ أو سرور أو ألم أو لذّة ما دامت النفس (الروح) في البرزخ، فالقبر المذكور في الروايات هو المكان الذي قيل عنه إنّه يقع (**ما بين المشرق والمغرب**) أو هو ـ كما ورد في الحديث ـ المكان الذي قيل عنه إنّه (**يُسَلِّطُ [الله] عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ تِنِّيناً فَيَنْهَشْنَ لَحْمَهُ وَيَكْسُرْنَ عَظْمَهُ يَتَرَدَّدْنَ عَلَيْهِ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُ لَوْ أَنَّ تِنِّيناً مِنْهَا نَفَخَ فِي الْأَرْضِ لَمْ تُنْبِتْ زَرْعاً**)[1]!

وأمّا الروايات الأخرى التي تشبه هاتين الروايتيْن فلا يتعلّق أيّ منها بعالم القبر الماديّ.

وهكذا يتّضح لنا أنّ المراد بالبرزخ في الآيات والروايات هو العالم الذي يُسمّى (عُرفاً) القبر، وهو عالم يتوسّط الموت والقيامة حيث يكون فيه الإنسان مُنعّماً أو معذّباً إلى يوم القيامة[2].

إذاً، فلا القبر هو هذه الحفرة المادية ولا الجسم هو الجسم والبدن الطبيعيّان بل إنّ الأرواح والأجسام ـ وكما جاء في الروايات ـ تكون في عالم القبر على هيئة الأبدان[3]، وأمّا البدن فهو الجسم الألطف.

«إذا كان الأمر ما يعتقده مُعظم الناس والذي يعود قسم منه إلى ما

---

(1) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ج6، ص219.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص345؛ ج15، ص68.

(3) الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدّين**، ج2، ص831 ـ 891.

يردّده بعض القرّاء بينما لا يُعرَف أصل القسم الآخر حيث يعتقدون بأنّ الإنسان يبقى في قبره هذا يُعَذَّب فيه إلى يوم القيامة، إذاً فما قام به نظام الشاه من هدم بعض القبور إنّما كان في الواقع خلاصاً لبعض الموتى من عذاب القبر»[1]!

مَن الذي يُسأل في البرزخ؟

بعد إثباتنا عالم البرزخ فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه ههنا هو: «هل تتمّ مساءلة الأفراد واستجوابهم في عالم البرزخ؟ هل يكون ذلك مع فئة مُعيّنة دون أخرى؟ إذا كان المؤمنون يعيشون في روضة من رياض الجنّة في عالم البرزخ ويقضي الكفّار أوقاتهم في حفرة من حُفر النار، إذاً فما هي حالة المستضعفين أو المجانين هناك؟ هل يكون الثواب والعقاب في عالم القبر كنتيجة للمساءلة والاستجواب؟ هل يتمّ استجواب ومساءلة الأطفال والمجانين وما شابههم»؟

يقول العلامة الطباطبائي في جوابه عن كلّ تلك الأسئلة مُستنداً إلى الآيات والروايات:

«لا يُسأَل ولا يُستَجوَب في القبر سوى المؤمنين والظالمين، وأمّا ما يتعلّق بوضع المستضعفين والمتوسطين فإنّ الروايات لم تُصرّح بشيء حولهم»[2].

ورُوي عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

---

(1) فروغ السادات رحيم بور، **المعاد من وجهة نظر الإمام الخميني**، ص173.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)**، ص84.

«لاَ يُسْأَلُ فِي الْقَبْرِ إلاَّ مَنْ مَحَضَ الإِيمَانَ مَحْضاً أَوْ مَحَضَ الْكُفْرَ مَحْضاً وَالآخَرُونَ يُلْهَوْنَ عَنْهُمْ»(1).

وورد في رواية أخرى عن ضُرَيْس الكُنَاسِيِّ عن أبي جعفر (عليه السّلام) قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا حَالُ الْمُوَحِّدِينَ الْمُقِرِّينَ بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ (ص) مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْمُذْنِبِينَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَلَيْسَ لَهُمْ إِمَامٌ وَلا يَعْرِفُونَ وَلايَتَكُمْ؟ فَقَالَ: أَمَّا هَؤُلاءِ فَإِنَّهُمْ فِي حُفَرِهِمْ لا يَخْرُجُونَ مِنْهَا؛ فَمَنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ وَلَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ عَدَاوَةٌ فَإِنَّهُ يُخَدُّ لَهُ خَدٌّ إِلَى الْجَنَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا الله بِالْمَغْرِبِ، فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الرَّوْحُ فِي حُفْرَتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَلْقَى الله فَيُحَاسِبَهُ بِحَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ فَإِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ؛ فَهَؤُلاءِ الْمَوْقُوفُونَ لِأَمْرِ الله قَالَ وَكَذَلِكَ يُفْعَلُ بِالْمُسْتَضْعَفِينَ وَالْبُلْهِ وَالأَطْفَالِ وَأَوْلادِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ لَمْ يبلغ [يَبْلُغُوا] الْحُلُمَ»(2).

ويشير كلام الإمام الصادق (ع) إلى قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(3).

وتجدر الإشارة إلى أنّه قلّما ذكر المفسرون والمتكلمون المسلمون شيئاً حول هذا الموضوع، بل وحتى كبار العلماء والمشهورون منهم اكتفوا بالإشارة إلى بعض الأحاديث بهذا الشأن لكنّهم تجنّبوا الخوض في تفاصيله.

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **فروع الكافي**، ج1، باب المسألة في القبر ومن يسأل ومن لا يُسأل، الحديث رقم 1، ص235؛ الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدّين**، ج2، ص1067.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **حياة ما بعد الموت**، ص38.

(3) سورة التوبة: الآية 106.

أمّا المرحوم الفيض الكاشاني في (**علم اليقين في أصول الدّين**) والسيد كاظم الرّشتي في (**مجمع الرسائل**) فقد أطنبا بعض الشيء في هذا الموضوع؛ حيث بَنيا استدلالاتهما على أنّ السعادة والشقاء يكونان للنفوس التي حصلت على شيء نظريّ أو عمليّ في حين أنّ الأطفال والمستضعفين والبُله لم يكسبوا شيئاً من ذلك[1]. ويبدو أنّ استدلالهما في ذلك هو استدلال منطقيّ ومعقول إلى حدّ كبير.

لقاء الأموات مع الأحياء[2]

صرّح كلّ من الكتاب والسنّة النبوية الشريفة بصحّة التقاء الأموات أفراد أُسرهم، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۞ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ﴾[3]. لاحظ أنّ الآية الشريفة تشير بصراحة إلى أنّ الشهداء يفرحون ويسرّون بأعمال وأفعال المؤمنين ممّن لم يلحقوا بهم بعد. وورد عن الإمام الصادق (ع) لدى جوابه على سؤال حول ما إذا كان الأموات يلتقون مع الأحياء وأفراد أُسرهم، ورد عنه أنّه (ع) قال: **«مَا مِنْ مُؤْمِنٍ وَلا كَافِرٍ إلاّ وَهُوَ يَأْتِي أَهْلَهُ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ، فَإِذَا رَأَى أَهْلَهُ يَعْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ حَمِدَ الله عَلَى ذَلِكَ وَإِذَا رَأَى الْكَافِرُ أَهْلَهُ يَعْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ كَانَتْ عَلَيْهِ حَسْرَةً»**[4].

وفي رواية أخرى كذلك عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

---

(1) انظر: الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدّين**، ج2، ص1084؛ كاظم الرشتي، **مجمع الرسائل**، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة في كرمان.

(2) تمّ نَقل مُعظم مطالب هذا القسم من كتاب **حياة ما بعد الموت** للعلامة الطباطبائي.

(3) سورة آل عمران: الآيتان 169 ـ 170.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، **فروع الكافي**، ج3، الحديث رقم 2، ص230.

«إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَزُورُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يُحِبُّ وَيُسْتَرُ عَنْهُ مَا يَكْرَهُ، وَإِنَّ الْكَافِرَ لَيَزُورُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يَكْرَهُ وَيُسْتَرُ عَنْهُ مَا يُحِبُّ»[1].

وقد وردت في هذا الشأن روايات كثيرة بلغت حدّ اليقين، لكن ما يتعلّق بعدد الذين تُتاح لهم مثل هذه الفُرَص أو الصور والكيفية التي يظهرون بها للآخرين، فهذا ما أوضحته كذلك روايات المعصومين (ع) وهو أنّه يُسمَح لكلّ منهم في الزيارة والتقاء مَن يحبّ بحسب منزلته عند الله سبحانه وتعالى، وقد يكون ذلك مرّة في الأسبوع أو الشّهر أو السنّة، ويأتيهم بهيئة طائر لطيف يسقط على جُدُرهم ويُشرف عليهم[2].

نفخة الصُّور[3]

يُمثّل موضوع النّفخ في الصّور ـ الذي ورد ذِكره كذلك في بعض الآيات ـ واحداً من الموضوعات المهمّة في المعاد، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المسألة تارة باسم (**الصُّور**)[4] وتارة باسم (**الصّيحة**)[5] وأخرى باسم (**الزَّجْرَة**)[6] أو (**الصّاخّة**)[7] أو (**النّاقور**)[8]. وتعني كلمة

---

(1) المصدر نفسه، الحديث رقم 1.

(2) **«عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَيِّتِ يَزُورُ أَهْلَهُ. قَالَ: نَعَمْ. فَقُلْتُ: فِي كَمْ يَزُورُ؟ قَالَ: فِي الْجُمْعَةِ وَفِي الشَّهرِ وَفِي السَّنَةِ عَلَى قَدْرِ مَنْزِلَتِهِ. فَقُلْتُ: فِي أَيِّ صُورَةٍ يَأْتِيهِمْ؟ قَالَ: فِي صُورَةِ طَائِرٍ لَطِيفٍ يَسْقُطُ عَلَى جُدُرِهِمْ وَيُشْرِفُ عَلَيْهِمْ، فَإِنْ رَآهُمْ بِخَيْرٍ فَرِحَ وَإِنْ رَآهُمْ بِشَرٍّ وَحَاجَةٍ حَزِنَ وَاغْتَمَّ»**. (المصدر نفسه، الحديث رقم 3).

(3) تمّ نَقل مُعظم مطالب هذا القسم كذلك من كتاب **حياة ما بعد الموت** للعلامة الطباطبائي.

(4) ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (سورة الأنعام: الآية 73). [المترجم]

(5) ﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ (سورة ق: الآية 42). [المترجم]

(6) ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنظُرُونَ﴾ (سورة الصافات: الآية 19). [المترجم]

(7) ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ﴾ (سورة عبس: الآية 33). (الصّاخّة) الصّيحة الشديدة تُصمّ لشدّتها أو هي الداهية أو القيامة. [المترجم]

(8) ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ (سورة المدّثّر: الآية 8). (الناقور) جمعه نواقير، وهو البوق يُنفَخ فيه. [المترجم]

(الصُّور) التي ورد ذكرها في القرآن الكريم عَشر مرّات، تعني **الآلة أو الأداة يُنفَخ فيها فيصدر عنها صوت عظيم** وقد كان يُفعَل ذلك من قبل بأمر من السلطان لإيقاظ الجنود وتجهيزهم للحرب[1].

ويقول الفيض الكاشاني بأنّ الصور هي قرينة للنور حيث لا يوجد له صوت مُعيّن والمُراد به بَعث الأموات وحشرهم[2]. ويُستفاد من الروايات والآيات أنّ النّفخ نفختان: نفخة للإماتة ونفخة للإحياء؛ فما يخصّ النفخة الأُولى فقد وردت آيتان في القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾[3]، و﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾[4]، وأمّا النفخة الثانية فقد ذُكرت مرّات عدّة في كتاب الله العزيز.

إذن، فـ(الصُّور) هو حقيقة موجودة وثابتة حيث سيُنفَخ فيه نفختان أو صيحتان ـ كما قلنا ـ، وتختصّ الصّيحة الأُولى بإماتة المخلوقات جميعاً بينما تتعلّق النفخة الثانية بإحيائهم أو بَعثهم أجمعين؛ أي مع انطلاقة وصدور الصيحة الأُولى يموت كلّ مَن في الأرض وتُطوى حياتهم، أمّا صدور الصيحة الثانية فهو إعلان وإيذان بقيام القيامة أو الساعة. وعلّق العلامة الطباطبائي على ذلك بقوله: «تصدر في البداية صيحة يتمّ بموجبها إنهاء الحياة على الأرض ويموت كلّ مَن عليها من المخلوقات ثمّ تَليها صيحة يموت عندها كلّ الموجودين في عالم

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **فروع الكافي**، قسم الكلام، ص193.
(2) الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدّين**، ج2، ص892.
(3) سورة الزّمر: الآية 68.
(4) سورة النّمل: الآية 87.

البرزخ. وعند صدور الصيحة (أو النفخة) الثانية في الصّور تقوم الساعة ويُبعَث كلّ الأموات»[1].

وتتلخّص نظرة العلامة الطباطبائي في أنّه ورغم عدم إفصاح القرآن الكريم عن معنى (الصّيحة) بشكل واضح، فإنّ ورود هذه الكلمة مرّات عديدة (اثنتي عشرة مرّة) في آيات مختلفة يُشعرنا بحتمية امتلاكها مفهوماً معيّناً ومعنًى حقيقيّاً، وإن بقيت حقيقة معناها مثل كيفية صدور تلك الصيحة وشكل الحَشر يوم القيامة وبَعث البشر، غير واضحة المعالم.

قال صدر المتألهين بعد إيراده حديثاً شريفاً عن النبيّ (ص) قال فيه: إنّ الصُّور قَرن من نور يضعه إسرافيل (عليه السّلام) على فمه، إنّ النفخة على قسميْن، نفخة تُطفَأ بها النيران ونفخة تُسعّرها وتزيد من لهيبها؛ فالأُولى تُطفئ نور الحياة، أمّا الثانية فتبعث نور الحياة فيحيا كلّ ما سوى الله سبحانه ممّن أماتهم[2].

وفي كتابه القيّم **آغاز وانجام** (= **البداية والتطبيق**) أفرد الشيخ الخواجة نصير الدين الطوسيّ فصلاً مستقلاً لهذا الباب جاء فيه أنّ هناك نفختين يوم القيامة؛ النفخة الأولى وهي لإماتة كلّ ذي حياة، أمّا النفخة الثانية فلإحياء الأموات بعد إماتتهم في الأولى والاستيقاظ من نوم الجهل[3]. وعلى هذا فإنّه وقبل وقوع يوم القيامة لن يبقى هناك من موجود ذي حياة لأنّهم يموتون جميعاً بالنفخة الأولى ثمّ بعد ذلك يتمّ إحياؤهم جميعاً كذلك.

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص93.

(2) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، المشهد الرابع، الإشراق الحادي عشر.

(3) الخواجة نصير الدين الطوسي، **آغاز و انجام** (البداية والتطبيق)، ص49.

الأدلّة حول إثبات المَعاد

بالنّظر إلى أنّ مسألة الإيمان بالمعاد بعد التوحيد تبدو أمراً ضروريّاً وفطريّاً، فإنَّ القرآن الكريم استخدم نوعَيْن من الاستدلال على ذلك، يتعلّق أحدهما بثبوت المعاد، والآخرَ بكيفيّة وقوع المعاد وتحقّقه.

فأمّا النوع الأوّل من الاستدلال فيستند إلى أمر مفاده أنّ الله سبحانه وتعالى خلق ما يشبه ذلك العالَم وهو وجود هذا العالم بالذات، أي أنّ هذا النوع من الاستدلال مبنيّ على أساس الشّبه وقاعدة (حُكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد). يقول الله عزّ وجلّ في كتابه العزيز: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾[1]، ويقول العلامة الطباطبائي: «إنّ مشاهدة الانتقال من التراب الميت إلى النطفة ثمّ إلى العلقة ثمّ إلى المضغة ثمّ إلى الإنسان الحيّ لا تدع رَيباً في إمكان تلبّس الميت بالحياة»[2].

وقد شرحت الآيات (78 ـ 79) من سورة (يس) والآية (29) من سورة الأعراف والآية (39) من سورة فُصّلت، شرحت هذا النوع من الاستدلال. وأمّا النوع الثاني من الاستدلال فيتعلّق بالقران الكريم وهو أنّ القرآن الكريم يُفيد المعاد الجسمانيّ ولا يقتصر على إثبات المعاد الروحانيّ فحسب، ويزخر القرآن الكريم بالآيات التي تتضمّن هذا النوع من الاستدلال، وفي ما يلي بعض منها:

برهان الرّحمة: لا شكّ في أنّ الله عزّ وجلّ هو مالك السموات

---

(1) سورة الحجّ: الآية 5.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج14، ص345.

والأرض يتصرّف فيهما كيفما يشاء، وقد ثبتت صفات الكمال له سبحانه وتعالى. ومن بين الأوصاف الإلهية صفة الرّحمة التي وصف الله بها ذاته المقدّسة بقوله: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[1]، وقوله في سورة الحَمد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وتعني رحمة الله سبحانه قضاء حاجة كلّ محتاج وإيصاله إلى منزلة الكمال التي يستحقّها. ويُعتبر الإنسان الصالح من الأفراد المحتاجين الذين يستحقّون الحياة الخالدة، حياة تمكّنه من أن يعيش كلّ لحظة من لحظاتها؛ إذاً، فلا بدّ لله عزّ وجلّ وبمُقتضى رحمته من أن يَهب للأفراد الصالحين حياة خالدة[2].

ويُشير القرآن الكريم إلى البرهان المذكور بقوله: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ﴾، إذاً فتحقُّقُ المعاد يُمثّل أمراً ضرورياً وقطعياً لأنّ وجود عالم القيامة والحياة الخالدة هي من لوازم صفة الرّحمة الإلهية.

برهان العدالة: مع أنّ الله سبحانه وتعالى بعث الكثير من الأنبياء بهدف إرشاد الناس وهداية الخلق في المجتمعات الإنسانية، ومع أنّ هؤلاء الأنبياء والمرسلين (ع) بذلوا كلّ ما في وُسعهم من أجل استئصال الظلم والعدوان من تلك المجتمعات،فإنَّ ظلم الظالمين وانتهاكات المفسدين لم تَنته عند حدّ بل استمرّت وأدّت إلى إيقاع العديد من المظلومين في أتون الموت. لكنّ الظالمين لن يُحاسبوا في هذه الدنيا على ما فعلوا واقترفوا فيها، كما أنّه لم يتمّ إرجاع حقوق أولئك المظلومين في هذه الدنيا، ولا يليق بعدل الله سبحانه أن يُترَك أولئك

---

(1) سورة الأنعام: الآية 12.

(2) انظر: محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج7، ص27.

وهؤلاء بدون مُحاسبة أو عقاب أو ثواب، بل لا بدّ من وجود محلّ أو مكان مُعيّن تتمّ فيه محاسبة هؤلاء جميعاً وأخذ الحقّ من الظالم وإعطائه إلى صاحبه، وليس ذلك المكان إلا يوم القيامة.

فيوم القيامة هو موعد لتجمّع الناس كلّهم ووقوفهم أمام الله عزّ وجلّ ليُحاسَبوا على أعمالهم فيُثاب مَن يستحقّ الثواب ويُعاقَب من يليق به العذاب. لذلك، فإنّ المعاد هو هدف الخلقة كلّها ولولاه لكان موضوع الخلقة خاوياً من أيّ معنى، بل لأصبح مجرّد لعب ولهو وهذا لا يجوز، إذ لو جاز لجاز اللّهو واللّعب به كذلك، وهذا محال على الله جلّ شأنه، وقد بيّن القرآن الكريم ذلك بحرف (لَوْ) الامتناعية، حيث أشار إلى البرهان المذكور بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[1].

برهان الحكمة: وهو من البراهين الأخرى التي اهتمّ بها العلامة الطباطبائي حيث استند إلى بعض آي القرآن الكريم لبيان هذا البرهان قائلاً:

«ومضمون الآيتين حجة برهانية على ثبوت المعاد؛ وتقريرها أنّه لو لم يكن وراء هذا العالم عالم ثابت باقٍ بل لو كان الله لا يزال يُوجِد أشياء ثم يعدمها ثم يوجد أشياء أخر ثم يعدمها ويحيي هذا ثم يميته ويحيي آخر وهكذا، لكان لاعباً في فعله عابثاً به واللعب عليه تعالى محال، ففعله حقّ له غرض صحيح، فهناك عالم آخر باقٍ دائميّ ينتقل إليه الأشياء وما في هذا العالم الدنيويّ الفاني البائد مقدمة للانتقال إلى ذلك العالم وهو الحياة الآخرة»[2].

---

(1) سورة الأنبياء: الآيتان 16 ـ 17.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج18، ص148.

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾.

وإلى جانب البراهين المذكورة يوجد عددٌ آخر من الأدلّة والبراهين كبرهان الحركة وتجرّد النّفس وبرهان الحقيقة إذ يمكن الاستناد إليها جميعاً لإثبات المعاد. كما يمكننا مراجعة الكثير من المصادر حول هذا الموضوع مثل كتاب **(المبدأ والمعاد)** لآية الله جوادي آملي، وكتاب **(المعاد برأي الحكيم مدرس زنوزي)** لغلام حسين ديناني، و**(المعاد برأي العلامة رفعي قزوني)**، و**(المعاد برأي الإمام الخميني)**، و**(المعاد)** للملا صدرا، و**(المعاد برأي القرآن الكريم والحديث والفلسفة)** لحسين ربّاني نقابي.

بعض الآراء حول حقيقة المعاد

ليس ثمة رأي واحد ثابت في ما يتعلّق بحقيقة المعاد والحياة، حيث اختلف العلماء والمفكرون المسلمون بشأن حقيقة المعاد، لا أصل وجوده. ويمكننا تلخيص تلك الآراء جميعاً في ثلاث مجموعات أو فئات، هي:

1 ـ المجموعة الأولى وتضمّ بعض المفكرين المسلمين الذين تأثّروا بالفكر الماديّ وسارعوا بدون تأمّل أو رويّة في آيات القرآن الكريم ونصوص السنّة الشريفة، إلى القول إنّ العالم ما بعد الموت هو عالم ماديّ وأنّ الإنسان يُحشَر إلى ذلك العالم بجسمه الماديّ هذا الذي كان يمتلكه في هذه الدنيا.

2 ـ مجموعة أخرى من الحكماء والفلاسفة المسلمين وأتباع الفلسفة

المشائية رأت أنّ الحقيقة تكمن في روح الإنسان فحسب، معتبرةً المعاد أمراً غير ماديّ وأنّه ناشئ عن أعمال النفس، وقالت بوجود الحياة الروحانية.

3 ـ غالبية من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين المسلمين رأوا أنّ حقيقة الإنسان مركّبة من الجسم والروح، ولهذا فإنّ الحياة ما بعد الموت هي حياة ومعاد روحانيّ وجسمانيّ معاً. لكنّ هذه الفئة اختلفت في ماهية الجسم والمقصود به، فقال بعضهم: هو هذا الجسم الدنيويّ فيما اعتقد البعض الآخر أنّه جسم مثاليّ، وظنّ آخرون أنّه جسم خلقته النفس بأعمالها وملكاتها.

وكسائر علماء الشيعة، يعتقد العلامة الطباطبائي بصحّة رأي المجموعة الثالثة ويقول: «صحيح أنّ الأعمال الحسنة والسيئة للإنسان في هذه الدنيا تزول وتذهب، لكنّ صور الأعمال هذه تستقر في باطنه ورحلت معه أينما رَحل وتكون مصدر حياته الآتية سواء في السعادة أو الشقاء»[1].

إذاً، فنظرة العلامة إلى موضوع المعاد تتضمّن معنى المعاد الجسمانيّ لكنّ المراد بالجسم ليس الجسم الماديّ بل هو جسم مُصاغ بحسب أعمال النّفس وملكاتها، فيكون من سنخ ذلك العالم.

شموليّة المعاد

هل يُعتبر يوم القيامة أو المعاد أمراً مختصّاً بالبشر أم أنّهما يشملان غير الإنسان كذلك؟ يقول البعض: إنّ الحَشر في يوم القيامة متعلّق بالإنسان دون غيره، ولا داعي لأن تُحشَر معه الحيوانات أو الموجودات

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص106.

والمخلوقات الأخرى. لكنّ العلامة الطباطبائي وبالاستناد إلى الآيات والروايات المتعددة، يرى أنّ الحَشر يشمل كذلك جميع الموجودات بما فيها الموجودات غير الحيّة، بالإضافة إلى البشر. فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾[1] ويقول عزّ وجلّ: ﴿مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[2] وآيات كثيرة أخرى تدلّ جميعها على أنّه لا فَرق بين الموجودات من حيث الحَشر.

يقول العلامة الطباطبائي في كتابه **(الإنسان من البداية إلى التطبيق)**:

«تثبت هذه الآيات شمولية المعاد وعموميّته لأنّها لم تجعل أيّ فَرق بين الموجودات الحيّة (باعتقادنا) وغير الحيّة أو بين الموجودات العاقلة وغير العاقلة. ومن هنا ندرك أنّ حكم المعاد والحَشر يشمل جميع الموجودات بدون استثناء[3]. وكذلك الآيتان (5) في سورة الأحقاف والآية (63) في سورة القصص حيث تدلاّن على أنّه يتمّ حَشر جميع الموجودات في يوم القيامة، وتشيران كذلك إلى أنّ البَعث يشمل كلّ الموجودات غير الحيّة كذلك. وورد في الروايات أنّ الله سبحانه وتعالى سيأخذ في يوم القيامة حَقّ الحيوان الذي لا يمتلك قروناً من الحيوان المقرّن»[4].

الشّفاعة

من بين الموضوعات التي استرْعت انتباه العلامة فأولاها اهتماماً

---

(1) سورة ص: الآية 27.

(2) سورة الرّوم: الآية 8.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص208.

(4) محمّد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص210 ـ 211.

كبيراً سواء في بعض مواضع تفسير **الميزان** أو في كتاب (**الإنسان: من البداية إلى التطبيق**) فبحثه بالتفصيل، هو موضوع (**الشّفاعة**). وفي ما يأتي موجز لِما قاله العلامة بالإطناب حول مسألة الشفاعة.

معنى الشفاعة[1]

«الشفاعة من الشَّفْع مقابل الوتر، كأنّ الشفيع ينضمّ إلى الوسيلة الناقصة التي مع المستشفع فيصير به زوجاً، بعدما كان فرداً فيقوى على نيل ما يريده، لو لم يكن يناله وحده لنقص وسيلته وضعفها وقصورها من الأمور التي نستعلمها لإنجاح المقاصد، ونستعين بها على حوائج الحياة، وجلّ الموارد التي نستعملها فيها إمّا موارد يُقصد فيها جلب المنفعة والخير، وإما موارد يُطلب فيها دفع المضرة والشرّ».

شروط الشّفاعة

ذُكرت بعض الشروط للشفاعة وهي باختصار ما يلي:

أوّلاً، أن يكون الفرد الطالِب للشفاعة مستحقّاً لها وجديراً بها، لا أن يطلب شخص عاديّ من عامّة الناس مثلاً أن يُشفَع له ليكون أعلم العُلماء، أو أن يطمع عبد ما في شفاعة مولاه وهو لا يطيعه مطلقاً ويعصيه في كلّ الأمور، ففي هاتين الحالتيْن لا فرض للشفاعة لأنّها لا تكون إلا لتتميم السبب وليس أن تكون هي سبباً بحدّ ذاتها.

ثانياً، أن لا يكون تأثير الشفاعة لدى الحاكم الذي يستشفعه غير منطقيّ أو مفرط بل لا بدّ للشفيع من أن يَضع واسطة لذلك. على سبيل

---

(1) تمّ اقتباس العبارات الخاصة بموضوع الشفاعة من تفسير الآيتيْن 47 و48 من سورة البقرة في **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص158 ـ 176.

المثال، ليس للمُستشفع أن يطلب من الحاكم أو غيره إعفاءه من قانون العقوبات أو استثناءه منه فيخرج عن كونه مصداقاً للحكم الشامل، والجرم العامل على ما عرفت أنّ تأثير الشفاعة بنحو الحكومة دون التضاد.

ثالثاً، أن يحصل الشّفيع قبل كلّ شيء على إذن من الله سبحانه للشفاعة.

إشكالات الشفاعة والإجابة عنها

أورد البعض إشكالات مُعيّنة على شفاعة الأنبياء والشهداء، وقد طرحها العلامة الطباطبائي في تفسير (**الميزان**) وأجاب عنها جميعاً، وهي كما يلي:

1 ـ **الإشكال الأول**: إنّ رفع العقاب عن المجرم يوم القيامة بعدما أثبته الله تعالى بالوعيد إما أن يكون عدلاً أو ظلماً. فإن كان عدلاً كان أصل الحكم المستتبع للعقاب ظلماً لا يليق بساحته تعالى وتقدس، وإن كان ظلماً كانت شفاعة الأنبياء مثلاً سؤالاً للظلم منه وهو جهل لا يجوز نسبته إليهم صلوات الله عليهم. والجواب عنه **أولاً**: بالنقض؛ فإنه منقوض بالأوامر الامتحانية فرفع الحكم الامتحاني؛ **ثانياً**: وإثباته أو لا كلاهما من العدل، والحكمة فيها اختبار سريرة المكلف أو إظهار باطن أمره أو إخراج ما في قوته إلى الفعل، فيُقال في مورد الشفاعة كذلك: يمكن أن تكون النجاة مكتوبة لجميع المؤمنين، ثم توضع الأحكام وما لمخالفتها من أنواع العقاب ليهلك الكافرون بكفرهم. وأما المؤمنون فيرتفع بالطاعة درجات المحسنون منهم ويبقى المسيئون فينالون بالشفاعة النجاة

المكتوبة لهم ولو بالنسبة إلى بعض أنواع العذاب أو أفراده مع مقاساة البعض الآخر كأحوال البرزخ وأهوال يوم القيامة، فيكون بذلك أصل وضع الحكم وعقابه أولاً عدلاً ورفع عقابه ثانياً عدلاً.

2 ـ **الإشكال الثاني**: إنَّ سنة الله تعالى جرت على صون أفعاله من التخلف والاختلاف، فما قضى وحكم به يُجريه على وتيرة واحدة من غير استثناء، وعلى هذا جرت سُنة الأسباب. تحقّق الشفاعة موجب للاختلاف في الفعل فإن رفع العقاب بالشفاعة عن جميع المجرمين في جميع جرائمهم موجب لنقض الفرض المحال، ولعب ينافي الحكمة قطعاً، ورفعه عن بعض المجرمين أو في بعض جرائمهم وذنوبهم اختلاف في فعله تعالى وتغير وتبدّل في سُنته الجارية وطريقته الدائمة، إذ لا فرق بين المجرمين في أنّ كلّ واحد منهم مجرم ولا بين الذنوب في أنّ كلّاً منها ذنب وخروج عن زيّ العبودية فتخصيص بعضهم أو بعض من أعمالهم بالصفح والإغماض دون بعض بواسطة الشفاعة محال، وإنما تجري الشفاعة وما يشبهها في سُنة هذه الحياة من ابتناء الأعمال والأفعال على الأهواء والأوهام التي ربما تقضي في الحق والباطل على السواء، وتجري عن الحكمة وعن الجهالة على نسق واحد. والجواب أنّه لا ريب في أنّ صراطه تعالى مستقيم وسنّته واحدة لكن هذه السُّنة الواحدة غير المختلفة ليست قائمة على أصل صفة واحدة من صفاته تعالى كصفة التشريع والحكم مثلاً حتى لا يتخلف حكم عن مورده ولا جزاء حكم عن محلّه قط، بل هي قائمة على ما تستوجبه جميع صفاته المربوطة علت صفاته. توضيح ذلك أنّ الله سبحانه هو الواهب المفيض لكلّ ما في الوجود من

حياة أو موت أو رزق أو نعمة أو غير ذلك وهي أمور مختلفة لا ترتبط به سبحانه على السواء ولا لرابطة واحدة كيف كانت، فإنّ فيه بطلان الارتباط والسببية، فهو تعالى لا يشفي مريضاً من غير سبب موجب ومصلحة مقتضية ولا يشفيه لأنه الله المميت المنتقم شديد البطش بل لأنه الله الرؤوف الرحيم المنعم الشافي المعافي مثلاً ولا يهلك جباراً مستكبراً من غير سبب، لأنه رؤوف رحيم به! بل لأنه الله المنتقم الشديد البطش القهار مثلاً وهكذا. والقرآن بذلك ناطق؛ فكلّ حادث من الحوادث بما يشتمل عليه من جهات الوجود يسند إليه من جهة صفة أو أكثر من صفاته العليا تتسبب إليه بالتلاؤم والائتلاف الواقع بينها والاقتضاء المستنتج من ذلك، وإن شئت قلت: كلّ أمر من الأمور يرتبط به تعالى من جهة ما يتضمنه من المصالح والخيرات. إذا عرفت هذا علمت أنّ استقامة صراطه وعدم تبدل سُنته وعدم اختلاف فعله إنما هي بالنسبة إلى ما يفعله بجميع صفاته المربوطة لا بالنسبة إلى مقتضى صفة قاصرة وإن شئت قلت: بالنسبة إلى ما يتحصل من الفعل والانفعال والكسر والانكسار الواقع بين الحكم و المصالح المرتبطة بالمورد لا بالنسبة إلى مقتضى مصلحة واحدة.

3 ـ **الإشكال الثالث**: إنّ الشفاعة المعروفة عند الناس هي أن يحمل الشافع المشفوع عنده على فعل أو ترك أراد غيره حكم به أو لا فلا تتحقق الشفاعة إلا بترك الإرادة ونسخها لأجل الشفيع، فأما الحاكم العادل فإنه لا يقبل الشفاعة إلا إذا تغير علمه بما كان أراده أو حكم به. والجواب أنّ ذلك منه تعالى ليس من تغير الإرادة والعلم في شيء وإنما التغير في المراد والمعلوم، فهو سبحانه يعلم أنّ الإنسان

الفلاني ستتحوّل عليه الحالات فيكون في حين كذا على حال كذا لاقتران أسباب وشرائط خاصة فيريد فيه بإرادة، ثم يكون في حين آخر على حال آخر جديد يخالف الأول لاقتران أسباب وشرائط أخر فيريد فيه بإرادة أخرى وكلّ يوم هو في شأن. مثال ذلك: أنّا نعلم أنّ الهواء ستغشاه الظلمة فلا تعمل أبصارنا والحاجة إليه قائمة ثم تنجلي الظلمة بإنارة الشمس فتتعلق إرادتنا عند إقبال الليل بالاستضاءة بالسراج وعند انقضائه بإطفائه والعلم والإرادة غير متغيرتين وإنما تغير المعلوم والمراد، فخرجا عن كونهما «منطبقاً عليه» للعلم والإرادة.

4 ـ **الإشكال الرابع**: إنَّ وعد الشفاعة منه تعالى أو تبليغها من الأنبياء (ع) مستلزم لتجري الناس على المعصية وإغراء لهم على هتك محارم الله تعالى وهو منافٍ للغرض الوحيد من الدين من سوق الناس إلى العبودية والطلاعة فلا بدّ من تأويل ما يدلّ عليه من الكتاب والسُّنة بما لا يزاحم هذا الأصل البديهي. والجواب عنه، **أولاً**: بالنقض بالآيات الدالة على شمول المغفرة وسعة الرحمة بدليل استثنائه الشرك المغفور بالتوبة. **وثانياً**: بالحل: فإنّ وعد الشفاعة أو تبليغها إنما يستلزم تجرُّؤ الناس على المعصية وإغراءهم على التمرد والمخالفة بشرطين: أحدهما، تعيين المجرم بنفسه ونعته أو تعيين الذنب الذي تقع فيه الشفاعة تعييناً لا يقع فيه لبس بنحو الإنجاز من غير تعليق بشرط جائز.

5 ـ **الإشكال الخامس**: إنَّ العقل لو دلّ فإنما يدل على إمكان وقوع الشفاعة لا على فعلية وقوعها على أنّ أصل دلالته ممنوع، وأما النقل فما يتضمنه القرآن لا دلالة فيه على وقوعها فإنّ فيها آيات دالة

على نفي الشفاعة مطلقاً. والجواب: أما عن الآيات النافية للشفاعة فقد عرفت أنها لا تنفي مطلق الشفاعة بل الشفاعة بغير إذن الله وارتضائه.

6 ـ **الإشكال السادس**: إنَّ الآيات غير صريحة في رفع العقاب الثابت على المجرمين يوم القيامة بعد ثبوت الجرم ولزوم العقاب، بل المراد بها شفاعة الأنبياء بمعنى توسطهم بما هم أنبياء بين الناس وربّهم. والجواب هو: إنَّه لا كلام في أنّ ذلك من مصاديق الشفاعة، إلا أنّ الشفاعة غير مقصورة فيه كما مرّ بيانه.

7 ـ **الإشكال السابع**: إنَّ طريق العقل لا يُوصل إلى تحقق الشفاعة، وما نطق به القرآن آيات متشابهة تنفيها تارة وتثبتها أخرى، وربما قيدتها وربما أطلقتها، والأدب الديني الإيمان بها، وإرجاع علمها إلى الله تعالى. والجواب عنه: إنّ المتشابهة من الآيات تصير بإرجاعها إلى المحكمات محكمات مثلها، وهو أمر ميسور لنا غير مضروب دونه الستر[1].

والخلاصة هي أنّ مسألة الشفاعة في الإسلام رغم صعوبة تصوّرها فإنّنا مع التأمّل والدقّة يمكننا الوصول إلى إجابة لها ولذلك ادّعى بعض المتكلمين عدم مخالفة أحد لها. يقول القوشچي الذي كتب شرحاً حول كتاب (**تجريد الاعتقاد**) حول ذلك:

«اتّفق جميع المسلمين على ثبوت الشفاعة بدليل قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾[2]»[3].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص158 ـ 175.

(2) سورة الإسراء: الآية 79.

(3) علي بن محمّد القوشچي، **شرح تجريد الاعتقاد**، بدون تأريخ، ص501.

ورُوي عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«مَنْ أَنْكَرَ ثَلاثَةَ أَشْيَاءَ فَلَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا: الْمِعْرَاجَ وَالْمُسَاءَلَةَ فِي الْقَبْرِ وَالشَّفَاعَةَ»[1].

الإحباط والتكفير

يرتبط موضوع الإحباط[2] والتكفير بأحد بحوث المعاد المهمّة المتعلّقة بالثواب والعقاب. فـ[حبِط] عملُه: أي بَطل، حَبَطاً، و[التكفير] من كَفَرَ، بمعنى غطّى وسترَ.

ولا خلاف بين المذاهب الإسلامية في أنّ الكُفر بعد الإيمان يُحبط أعمال الفرد ويصنّف المُرتدّ واحداً من الكفّار الخالدين في النار، وذلك لتصريح القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّواْ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَىٰ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗا وَسَيُحۡبِطُ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾[3].

وكذلك الحال في أنّ عدم الخلاف حول مسألة الإيمان بعد الكُفر يُزيل آثار الكُفر السيئة ويَجُبّ كلّ ما كان قبل الإيمان، لكنّ الخلاف يتمحور حول ما إذا كان كلّ ذنب يؤدي إلى الحبط أو أنّ أيّ عمل صالح يؤدي إلى التكفير والسّتر على العمل القبيح. وما من شكّ في أنّ مجال هذا البحث غاية في السّعة، ولتجنّب الإطناب في كلّ

---

(1) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ج6، ص223.

(2) أحبط الله تعالى عمل الكافر: أي أبطله. (نشوان بن سعيد الحميريّ اليمني (المتوفى: 573هـ)، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، تحقيق حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإرياني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان) [المترجم].

(3) سورة محمّد: الآية 32.

تفاصيله سنكتفي في ما يلي بذكر خلاصة هذا البحث من وجهة نظر العلامة الطباطبائي:

«الحبط بطلان الأعمال في الدنيا والآخرة معاً، فللحبط تعلّق بالأعمال من حيث أثرها في الحياة الآخرة، فإنّ الإيمان يطيب الحياة الدنيا كما يطيب الحياة الآخرة... وخسران سعي الكافر، وخاصة من ارتدّ إلى الكفر بعد الإيمان، وحبط عمله في الدنيا ظاهر لا غبار عليه، وتبيّن الآية أنّ للمؤمن في الدنيا حياة ونوراً في أفعاله، وليس للكافر، حيث يبيّن أن معيشة الكافر وحياته في الدنيا ضنك ضيقة متعبة، وبالمقابلة معيشة المؤمن وحياته سعيدة رحبة وسيعة»[1].

ويعتقد العلامة بأنّ:

«الحبط إنما يتعلق بالأعمال التي فيها جهة حسن فتكون نتيجة إحباط الحسنات ممّن له حسنات وسيئات أن يُجزى بسيئاته جزاءً سيئاً ويُجزى بحسناته بإحباطها فيتمحض له الجزاء السيّئ»[2].

وبالنّظر إلى الاختلاف في الآراء بين الفِرَق والمذاهب الإسلامية حول هذا الموضوع، يستنتج العلامة الطباطبائي بعد بحثه ودراسته في هذا الشأن، فيقول:

«أولاً: إنّ الإنسان يلحقه الثواب والعقاب من حيث الاستحقاق بمجرد صدور الفعل الموجب له لكنّه قابل للتحول والتغير بعد،

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص171.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير الميزان**، ج8، ص252؛ ج18، ص313.

وإنما يثبت من غير زوال بالموت. ثانياً: إنّ حبط الأعمال بكفر ونحوه نظير استحقاق الأجر يتحقّق عند صدور المعصية ويتحتم عند الموت. ثالثاً: إنّ الحبط كما يتعلق بالأعمال الأخروية كذلك يتعلق بالأعمال الدنيوية. رابعاً: إنّ التحابط بين الأعمال باطل بخلاف التكفير ونحوه»[1].

ونستخلص من رأي العلامة المذكور بعض النقاط منها: (1) وجوب حفظ آثار الأعمال بواسطة الفاعل وهي ليست آثاراً مستمرة أو دائمة كما يُظَنّ؛ (2) لا يؤدي كلّ عمل إلى حبط وبطلان العمل الصالح، على عكس الكفر والارتداد اللذيْن يمحوان ثواب كلّ الأعمال الصالحة؛ (3) لا تقتصر آثار الأعمال على الدنيا بل تشمل كذلك الآثار الأُخروية؛ و(4) الإحباط والتباطل بين الأعمال هو أمر غير خاطئ لأنّ ذلك يلزمه أن يكون ذلك حسنة أو سيئة في نظر الفاعل.

---

(1) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلّم**، تصحيح عبد العظيم قريب، ج2، ص175.

الإمامة في تفسير الميزان

السيد جعفر شهيدي

تُعدّ مسألة (الإمامة) إحدى المسائل المهمّة في علم الكلام الإسلاميّ، بل يمكننا القول إنّه ومنذ قرون لم يهتمّ العلماء المسلمون بموضوع آخر كاهتمامهم بمسألة الإمامة بعد موضوع (معرفة الله) سبحانه وتعالى. وكثر السّجال في ما بينهم حول ذلك ليس فقط في مجال التأليف والكتابة والمجادلات الحادّة في أروقة المدارس المتعددة، بل امتدّ النزاع في ما بينهم حتى وصل إلى إهدار دماء بعضهم البعض والتقتيل على مَرمى ومَسمع من الناس أجمعين، وشمل ذلك الأزقّة والأسواق والحارات. فأُريقت الدّماء وسُلبت الأموال، ولم يكن ما حدث سوى القليل ممّا عاينه الناس وشاهدته الأعين، فما خَفي كان أعظم والله به أعلم.

وقد بدأ الخلاف حول مسألة الإمامة بُعيد رَحيل النبيّ (ص) بوقت قليل، وانطلق النزاع الدّمويّ بشأنها منذ سنة (36هـ) على وجه الدقّة، والعجيب أنّه وبعد مرور أكثر من (1370) سنة لم تهدأ الحال ولم تضع

الحرب في ذلك أوزارها بعدُ رغم انخفاض نسبة الدمويّة في النزاع. ولم يُبالغ الشهرستاني أو يخرج عن إطار الحقيقة عندما قال: «ما سُلّ سَيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان»[1].

ما هي الإمامة؟

لا شكّ في أنّ المعنى اللغويّ لهذه الكلمة واضح وجليّ، فهي تعني **(القيادة)**، إلا أنّه كُتِب الكثير حول التعريف الاصطلاحيّ لها، فيكفي أن نفتح أيّ كتاب في علم الكلام لنَجِد فيه تعريف صاحبه للإمامة. وفي ما يلي نورد ما قاله أحد المتكلمين المسلمين عن الإمامة وتعريفها:

> «الإمامة رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمّات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف وكفّ الجنف والحيف والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعينَ وإيفاؤها على المستحقين»[2].

وكما نرى فإنّ ما كتبه الجوينيّ هو شرح للواجبات أو المسؤوليّات التي تقع على عاتق الإمام، ورغم أنّه بإمكاننا انتقاد هذه العبارات من حيث شمولية الموضوع أو اقتصاره، إلا أنّ ما ذَكره أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى حول تعريف الإمامة خاصّة ما يتعلّق بمسؤوليّات الإمام، لا يخرج عن الإطار الذي ذكره الجوينيّ.

وإذا تجاوزنا تعريف كلمة (الإمامة) فإنّنا سنواجه سؤالاً مهماً هو:

---

(1) الشهرستاني، **المِلل والنِّحَل**، تصحيح أحمد فهمي، ج1، ص16.

(2) الجويني، **غياث الأُمم في التياث الظّلم**، تصحيح عبد العظيم قريب، ص92.

«هل يُعتبر المجتمع الإسلامي بحاجة فعلاً إلى مثل هذا الرّئيس (أو الإمام) أم لا»؟ وبعبارة أخرى: «هل تُمثّل عملية اختيار (أو انتخاب) الإمام في المجتمع الإسلامي أمراً واجباً أم لا»؟

يقول الجويني كذلك في هذا الشأن: إنّ جميع العلماء المسلمين اتّفقوا على هذه المسألة إلا واحداً من تلامذة أبي الهذيل العلّاف[1]. وقال الشهرستاني في (**الملل والنّحل**): إنّ الخوارج لم يروا كذلك وجوباً في تنصيب الإمام وهو ما قاله تلميذ أبي الهذيل كذلك وقالوا: إنّه يجوز عدم وجود الإمام في العالم وإذا وجد المسلمون حاجة إلى وجوده أمكن انتخابه سواء أكان عبداً أو حراً، من قريش أو غيرها[2].

لكنّ ما دفع هؤلاء إلى ترك القلم وهجر المجادلات الكلامية واللجوء إلى السيف هو شخص الإمام، أي الفرد الذي يحمل على عاتقه مثل تلك المسؤولية؛ فهل يمكن اعتبار الشخص الذي ينتخبه المسلمون أو غالبيّتهم إماماً؟ ولنفرض أنّه استحقّ كلمة (الإمام) من حيث المفهوم اللغوي أو العُرفيّ، فهل يُعتبر مقبولاً لدى الله سبحانه كإمام لتحمّل مسؤولياته؟ وبعبارة أوضح: «هل تُعتبر الإمامة حقّاً إلهياً لا يجوز للمسلمين التدخّل فيه أم أنّه باستطاعة المسلمين اختيار مَن يشاؤون إماماً لهم»؟ وأخيراً: «مَن ذا الذي يستحقّ تولّي مثل هذا المنصب سواء في الحالة الأولى أو الثانية»؟

يَنفرد الشيعة ـ سواء الإمامية منهم أو غيرهم من الطوائف الأخرى ـ من بين المذاهب الإسلامية كلّها بالقول بأنّه لا يجوز للناس تعيين الإمام

---

(1) المصدر نفسه، ص22 ـ 23.

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص175.

بل لا بدّ من أن يكون مُختاراً من قِبَل الله عزّ وجلّ ويتمّ تنصيبه بنصّ من الرّسول (ص). ويُعتبر علي بن أبي طالب (ع) الإمام بعد النبيّ (ص) وهو وصيّه كذلك حيث انبرى الرسول (ص) بتنصيبه واختياره إماماً للناس في (**غدير خُم**) وأيّدت ذلك العديد من الروايات سوى رواية حديث الغدير، وأكّدت جميعها على أنّ الرسول (ص) عيّن علياً (ع) إماماً بعده.

إذاً، فاختلاف المذاهب الشيعية يكمن في مصداق الإمام لا في حقّ الإمامة، فالكيسانية تعتبر محمّد بن الحنفيّة هو الإمام، والراوندية تعتقد بإمامة العباس بن عبد المطلب، والزّيدية ترى أنّ زيد بن علي بن الحسين (ع) أحقّ بالإمامة، والإسماعيلية تؤمن بإسماعيل بن جعفر الصادق (ع) إماماً لها... وهكذا، وقالوا بأنّ تنصيب الإمام يكون من جانب الله سبحانه وتعالى بمقتضى قاعدة اللّطف كما هي الحال مع إرسال الرّسل وبَعث الأنبياء، وأنّه لا يمكن لله أن يترك الناس دون تعيين إمام لهم. لكنّ البحث يطول في مسألة تنصيب الإمام ولسنا هنا بصدد طرح كلّ تلك التفاصيل، إنّما نريد هنا نقل رأي المرحوم العلامة الطباطبائي حول مسألة الإمامة وفقاً لِما أورده في المواضع المختلفة من تفسيره المعروف (**الميزان**).

كلّنا نعرف أنّ العلامة الطباطبائي هو عالم إماميّ المذهب وفيلسوف كبير إلى جانب كونه متشرّعاً ومحقّقاً مُلمّاً بالروايات المنقولة عن الأئمّة المعصومين (ع)، ومن الطبيعيّ أن يكون مُقرّاً بكون الإمامة منصباً إلهيّاً بحتاً لا يحقّ لأيّ كان التدخّل فيه، مَثله في ذلك مثل جميع العلماء والمتكلمين الشيعة.

يقول الأستاذ العلامة الطباطبائي في ذيل تفسيره الآية الشريفة (124) من سورة البقرة:

«قوله تعالى: إني جاعلك للناس إماماً، أي مُقتدى يقتدي بك الناس، ويتّبعونك في أقوالك وأفعالك، فالإمام هو الذي يقتدي ويأتم به الناس، ولذلك ذكر عدة من المفسرين أنّ المراد به النبوة، لأنّ النبي يقتدي به أمته في دينهم، لكنه غاية في السقوط. أمّا أولاً: فلأنّ قوله: ﴿إِمَامًا﴾، مفعول ثانٍ لعامله الذي هو قوله: ﴿جَاعِلُكَ﴾ واسم الفاعل لا يعمل إذا كان بمعنى الماضي، وإنما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال فقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وعدٌ له (ع) بالإمامة في ما سيأتي، مع أنه وحي لا يكون إلا مع نبوة، فقد كان (ع) نبياً قبل تقلده الإمامة، فليست الإمامة في الآية بمعنى النبوة كما ذكره بعض المفسرين»[1].

ويتّضح من كلام العلامة هنا وكذلك من مؤلّفاته الأخرى حول موضوع الإمامة، أنّ منصب الإمام منوط بإرادة الله سبحانه وبتعيينه له كما هي الحال مع تعيينه منصب النبوّة الذي لا يكون إلا بإرادة إلهية بحتة ولا علاقة لأحد بها إطلاقاً؛ وكذلك الإمامة، إذ لا بدّ من أن تكون بأمر الله سبحانه. ومع أنَّ شرحه (قدّس سرّه) واضح وسلس خاصة للذين يعرفون المصطلحات الكلامية، لكن، ولإزالة الشبهات من أذهان القرّاء لا بدّ لنا من أن نقول إنّ ما قصده العلامة الطباطبائي من قوله إنّ الإمامة هي مسؤولية أرفع من النبوّة ليس معناه أنّ مرتبة الأئمّة (ع) هي أرفع من مرتبة الرسول (ص) ـ والعياذ بالله ـ، بل يعني أنّ سيّدنا إبراهيم (ع) مُنِحَ مقام الإمامة إلى جانب مقام النبوّة الذي كان يحظى به، كما أنّ خاتم النبيّين (ص) كان يمتلك مرتبة النبوّة والإمامة والولاية معاً.

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص270 ـ 271.

وإذا تركنا مسألة حقّ الإمامة وموضوع تنصيب الإمام، فإنّ السؤال التالي سيُطرح هو: «ما مدى طاعة الإمام؟ وهل هي طاعة مشروطة أم غير مشروطة»؟

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الموضوع قد تمّ طرحه منذ النصف الثاني من القرن الأوّل الهجريّ، وكان الخوارج أوّل مَن وضعه على بساط البحث، وتساءلوا قائلين: «إذا ارتكب إمام المسلمين عملاً يتعارض مع الكتاب والسنّة فهل تبقى طاعته لازمة على المسلمين أم لا»؟ وهكذا أصبح هذا الموضوع واحداً من البحوث المهمّة والرئيسية في الإمامة.

وبالنسبة للذين لا يرون العصمة شرطاً من شروط الإمامة فإنّ الجواب عن السؤال السابق يبدو بسيطاً وواضحاً وهو أنّ طاعة الإمام تكون لازمة طالما لم يتجاوز شيئاً من كتاب الله أو سنّة رسوله (ص)، وأمّا طاعة الإمام برأي الشيعة فهي غير مُقيّدة لا بشرط ولا بحدّ لأنّهم (أي الشيعة) يعتبرون الأئمّة معصومين ومنزّهين عن كلّ خطأ.

يشير العلامة الطباطبائي إلى أنّ طاعة الإمام هي طاعة مطلقة غير مشروطة بأيّ شرط[1]، وفي جوابه على مَن ادّعوا عدم لزوم العصمة في الإمام، قال الأستاذ العلامة:

«على أنّ الآية جمع فيها بين الرسول وأولي الأمر، وذكر لهما معاً طاعة واحدة فقال: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2]، ولا يجوز

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص389.

(2) سورة النساء: الآية 59.

على الرّسول أن يأمر بمعصية أو يغلط في حكم فلو جاز شيء من ذلك على أولي الأمر لم يسع إلا أن يذكر القيد الوارد عليهم فلا مناص من أخذ الآية مطلقة من غير أي تقييد، ولازمه اعتبار العصمة في جانب أولي الأمر كما اعتبر في جانب رسول الله (ص) من غير فرق»[1].

عصمة الإمام

ونستنتج من الاستدلال أعلاه وما قاله المرحوم العلامة الطباطبائي حول عصمة الإمام في ذيل الآية الشريفة (124) من سورة البقرة وخاصّة عند تفسيره عبارة ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾؛ أنّه لمّا كانت طاعة ﴿أُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ واجبة بدون قيد أو شرط، وبعدما علمنا أنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإنّه يلزم على الأئمّة ألا يخطئوا طيلة عُمرهم، أو بالتعبير المُصطَلَح عليه: أن يكونوا معصومين حتى يتجنّبوا إصدار أيّ أمر يتعارض مع كتاب الله وسنّة نبيّه (ص). وبهذا الاستدلال يُفنّد العلامة الطباطبائي قول مَن قالوا بعدم لزوم العصمة للإمام وأنّ الناس سيقبلون حكمه إذا كان موافقاً للشّرع، أمّا إذا كان يتعارض مع الشّرع فعلى الناس أن يرفضوه!

ما هي العصمة؟

يقول العلامة الطباطبائي في تعريفه معنى (**العِصْمَة**): «العِصمة نوعٌ من العلم يمنع صاحبه من التلبّس بالمعصية والخطأ، وبعبارة أخرى علم مانِعٌ عن الضلال»[2]، ثمّ يضيف قائلاً: «الآية دالة ـ كما عرفت ـ على

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص389 ـ 390.
(2) المصدر نفسه، ج5، ص78.

عصمة أولي الأمر وقد اضطر إلى قبول ذلك القائلون بهذا المعنى من المفسرين. فهل المتصف بهذه العصمة أفراد هذه الهيئة فيكون كل واحد واحد منهم معصوماً فالجميع معصوم إذ ليس المجموع إلا الآحاد؟ لكن من البديهي أنه لم يمر بهذه الأمة يوم يجتمع فيه جماعة من أهل الحل والعقد كلهم معصومون على إنفاذ أمر من أمور الأمة. فقد تبيّن من جميع ما تقدم أنّ المراد بأولي الأمر في الآية رجال من الأمة حكم الواحد منهم في العصمة وافتراض الطاعة حكم الرسول (ص)»[1].

مسؤولية الإمام

بعد أن علمنا أنّ سماحة العلامة الطباطبائي يرى أنّ موضوع تنصيب الإمام إنّما هو من جانب الله سبحانه، وتأكّد لنا كذلك أنّ على الإمام أن يكون معصوماً، يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي: «ما هي مسؤولية الإمام إزاء الأحكام»؟ أو بعبارة أخرى: «هل يُمكن اعتبار الإمام مُشرّعاً تماماً كالنبيّ (ص)؟ إذا لم يكن مُشرّعاً فكيف يصدر الأحكام»؟

يقول العلامة الطباطبائي في ذلك: «قضاء الله هو التشريع وقضاء رسوله (ص) إمّا ذلك وإمّا الأعمّ، وإنما الذي لهم [أي للأئمّة عليهم السّلام] أن يروا رأيهم في موارد نفوذ الولاية، وأن يكشفوا عن حكم الله ورسوله في القضايا والموضوعات العامة»[2].

مسؤولية الإمام إزاء العامّة (أو هداية الإمام)

قال المرحوم الطباطبائي في ذيل تفسيره الآية الشريفة (72) من سورة

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص392 ـ 398.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص388.

الأنبياء: «الذي يخصّ المقام أنّ هذه الهداية المجعولة من شؤون الإمامة ليست هي بمعنى إراءة الطريق لأنّ الله سبحانه جعل إبراهيم (ع) إماماً بعد ما جعله نبياً... ولا تنفكّ النبوة عن الهداية بمعنى إراءة الطريق فلا يبقى للإمامة إلا الهداية بمعنى الإيصال إلى المطلوب وهي نوع تصرّف تكوينيّ في النفوس بتسييرها في سير الكمال ونقلها من موقف معنوي إلى موقف آخر». ثمّ يُضيف العلامة قائلاً: «وإذ كان الإمام يهدي بالأمر... فهو متلبس به أولاً ومنه ينتشر في الناس على اختلاف مقاماتهم، فالإمام هو الرابط بين الناس وبين ربهم في إعطاء الفيوض الباطنية وأخذها، كما أنّ النبي (ص) رابط بين الناس وبين ربهم في أخذ الفيوض الظاهرية وهي الشرائع الإلهية تنزل بالوحي على النبي (ص) وتنتشر منه وبتوسطه إلى الناس وفيهم».

عِلم الإمام

ما هو شكل العلم الذي يمتلكه الإمام؟ هل ينزل الوحي على الإمام كما ينزل على النبيّ؟ هل يُفاض العلم على الإمام من لدن الله تعالى مباشرة دون واسطة؟

يقول العلامة الطباطبائي:

«تضافرت الأخبار من طرق أئمة أهل البيت أنّ الله سبحانه علّم النبي (ص) والأئمة (ع) عِلم كل شيء، وفُسِّر ذلك في بعضها بأنّ علم النبي (ص) من طريق الوحي وأنّ علم الأئمة (ع) ينتهي إلى النبي (ص)». ثمّ يُتابع العلامة حديثه قائلاً: «وأورد عليه أنّ المأثور من سيرتهم أنهم كانوا يعيشون مدى حياتهم عيشة سائر الناس فيقصدون مقاصدهم ساعين إليها على ما يرشد إليه الأسباب الظاهرية ويهدي إليه السبل العادية فربما

أصابوا مقاصدهم وربما أخطأ بهم الطريق فلم يصيبوا، ولو علموا الغيب لم يخيبوا في سعيهم أبداً. فالعاقل لا يترك سبيلاً يعلم يقيناً أنّه مصيب فيه ولا يسلك سبيلاً يعلم يقيناً أنّه مخطىء فيه. وقد أصيبوا بمصائب ليس من الجائز أن يلقي الإنسان نفسه في مهلكتها لو علم بواقع الأمر».

ويجيب العلامة على هذا الإشكال بقوله: «ويردّه أنّه مغالطة بالخلط بين العلوم العادية وغير العادية، فالعلم غير العادي بحقائق الأمور لا أثر له في تغيير مجرى الحوادث الخارجية».

وفي بحثه الفلسفيّ القرآنيّ حول قدرة الأنبياء والأولياء، قال العلامة الطباطبائيّ إنَّه لا مانع من افتراض ممكن لا يمتلك وجوداً مستقلاً في مقابل البارئ تعالى، لكن أن يكون هذا الممكن أعلم من الجميع ومسيطراً على الكلّ. أو بتعبير أدقّ، إنّه لا مانع من الناحية العقلية أن تكون للأنبياء والأئمّة قدرة وسلطة على كلّ شيء وأن يكونوا عالمين بكلّ شيء، لكنّ علمهم هذا وقدرتهم تلك إنّما تتمّ إفاضتهما من جانب الله سبحانه وتعالى.

الأعمال الكاملة للعلامة

محسن فساني

1 ـ يُعتبر العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائي (1321هـ/ 1903م ـ 1402هـ/ 1982م) واحداً من أبرز العلماء المسلمين في العصر الحديث. ولعلّ أعظم خدمة قام بها هذا العالم الربّاني والحكيم الصّمدانيّ هي إحياؤه المعارف القرآنية من جهة وبَعث الحياة في جسد الحكمة الإلهية من جهة أخرى في صلب الحوزة العلمية في مدينة (قم) المقدّسة. وتُمثّل أعماله ومؤلّفاته المكتوبة إلى جانب تربيته جيلاً من عشّاق دروسه تراثَيْن قيّمَيْن أهداهما إلى المجتمع الإسلاميّ. ولا ريب في أنّ تفسيره الموسوم بـ(**الميزان**) يُعدّ نقطة تحوّل كبيرة لا في تأريخ التفسير الشيعيّ للقرآن الكريم وحسب بل في تأريخ تفسير القرآن بشكل عامّ. ويتميّز تفسير **الميزان** بميزتيْن اثنتيْن؛ أُولاهما، اعتماده أسلوب تفسير القرآن بالقرآن، أمّا الميزة الأخرى فتكمن في البحوث المستقلّة التي ضمّنها العلامة تفسيره المذكور. ويُعتبر تفسير العلامة بحقّ موسوعةً ودائرة معارف إسلامية كبرى لا يمكن لأيّ باحث في العلوم الإسلامية المعمّقة

الاستغناء عنها إطلاقاً. هذا من ناحية، أمّا من الناحية الأخرى فإنّ كتاب العلامة الطباطبائي (**مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية**) وتعليقاته على كتاب (**الأسفار العقلية الأربعة**) مضافاً إلى تقريره القيّم حول آخر الإنجازات الخاصّة بالحكمة المتعالية التي وضعها في كتابه المسمّى نهاية الحكمة، كلّ ذلك يُمثّل انطلاقة للتحوّل نحو الأفضل في آثارنا الفلسفية. ومن جهة أخرى يمكننا تشبيه البحوث الروائية المستقلّة التي اشتمل عليها تفسير الميزان وتعليقات العلامة الموجزة لكن المليئة بالمضمون التي دوّنها حول كتابَيْ بحار الأنوار وأصول الكافي، يمكننا تشبيه ذلك ببداية مشرقة لرؤيا شيعية حديثة إزاء مسائل روايات آل البيت (ع). وأخيراً لا آخراً فإنّ العلامة هو عالم من علمائنا من أُولي المنهجية في التفسير والفلسفة والروايات، وهو صاحب الآراء المستحدثة والمُبدعة في المجالات المذكورة، إلى جانب خصائصه الفذّة والمتمثّلة في بيانه المُتقن وتحليله البارع وأسلوبه البعيد عن الحشو والزيادات.

وإلى جانب الكتب المذكورة، فللعلامة العديد من المؤلّفات الأخرى باللغَتيْن العربية والفارسية إمّا على شكل كتاب أو رسالة أو مقالة أو محادثة، وكذلك إجابته على مختلف الأسئلة التي كانت تطرح عليه، وتعدّ تلك الكتب والرسائل مصادر قيّمة للغاية، حيث يندرج الكثير منها في إطار التفسير والشّرح والزيادات على الميزان. وقد أدّت عظمة تفسير الميزان وتألّقه ـ وهو في قمّة هرم مؤلّفات العلامة ـ إلى تقليل اهتمام الباحثين والعلماء بسائر كُتب هذا الرّجل الحكيم بالشكل الذي يليق بها، فظلّت العديد من كُتبه ومؤلّفاته تنتظر رؤية النور في طابور طويل أمام المطابع، أمّا ما صدر منها حتى الآن فلم يَلقَ الدراسة والتحقيق

المطلوبيْن. وبإمكان كلّ قارئ تحسّس الفراغ الذي تركه المحقّقون في كُتب العلامة وخلوّها من الفهارس الفنيّة المهمّة، بما في ذلك الفهارس الموضوعية العامّة، ولم ينبرِ أحد لنشر مجموعة آثاره الكاملة في سلسلة كُتبيّة علمية. فإلى مَن نُقدّم شكوانا وعتابنا في ذلك؟ هل نقدّمها إلى أعضاء أسرة الفقيد المحترمين، أم إلى تلاميذه وكلّ الذين ترعرعوا في حلقات دروسه، أم إلى الحوزة العلمية والطبقة الثقافية في البلاد بشكل عامّ؟ لقد انقضت ثلاثة عقود تقريباً على رحيل هذا العالم الربّاني وما زالت كُتُبه ومؤلّفاته القيّمة لا تحظى بالاهتمام العلميّ الذي تستحقّه.

2 ـ رغم انتشار بعض الفهارس الخاصة بالآثار العلمية للعلامة وفي مناسبات مختلفة، فإنَّ الحاجة إلى صدور فهرست علميّ شامل وعام بأعماله الكاملة ما زالت ماسّة. وفي ما يلي نموذج للفهرست المطلوب الذي يتوق الجميع إلى نشره:

أ) الآثار المطبوعة: أولاً، اللغة العربية

1 ـ الرسائل السبع، وتشمل: (1) البرهان (1930م)؛ (2) المغالطة (1930م)؛ (3) التركيب (1929م)؛ (4) التحليل (1929م)؛ (5) الاعتباريّات (1929م)؛ (6) المنامات والنبوءات (1931م)؛ (7) القوة والفعل (1953م)[1].

2 ـ سُنن النبيّ (ص)، 1931م[2].

(1) قم، مؤسسة الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي العلمية والفكرية، بالتعاون مع معرض الكتاب، 1984م، الطبعة الأولى.

(2) ترجمة وتحقيق السيد محمد هادي فقهي، مع النص العربي، طهران، المكتبة الإسلامية، 1975م، الطبعة الأولى.

3 ـ الرسائل التوحيدية، 1942م، وتشمل: (1) التوحيد؛ (2) الأسماء؛ (3) الأفعال؛ (4) الوسائط؛ (5) الإنسان قبل الدنيا؛ (6) الإنسان في الدنيا؛ (7) الإنسان بعد الدنيا[1].

4 ـ حاشية الكفاية، 1948م[2].

5 ـ تعليقة على بحار الأنوار، 1950م[3].

6 ـ تعليقة على الأصول من الكافي، (قبل عام 1955م)[4].

7 ـ تعليقة واحدة على مرآة العقول، (قبل عام 1956م)[5].

8 ـ تعليقة على الأسفار الأربعة، (قبل عام 1958م)[6].

9 ـ علي (ع) والفلسفة الإلهية، (1959م)[7].

---

(1) قم، مؤسسة الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي العلمية والفكرية، بالتعاون مع معرض الكتاب، 1986م، الطبعة الأولى.

(2) الناشر السابق، قم، بدون تأريخ، الطبعة الأولى، (تمّ نشر هذا الكتاب بعد وفاة العلامة).

(3) طهران، دار الكتب الإسلامية، 1956م، وقد علّق المرحوم العلامة في هذه التعليقة في 88 موضعاً تقريباً في سبعة مجلّدات من كتاب **بحار الأنوار** (أي إلى صفحة 45 من المجلد السابع)، وقد أُحجِم عن طبعه ونشره بسبب الضغوط التي مارسها البعض على كتابة تلك التعليقات.

(4) مطبوع في النسخة التي صححها علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران 1968م، كتب العلامة ما مجموعه 20 تعليقة على المجلديْن الأول والثاني من أصول الكافي.

(5) مطبوع في النسخة التي صححها علي أكبر غفاري، مكتب النشر الإسلامي، قم، 1983م، الطبعة الثانية، من ص326 إلى ص328، ذيل كلام الإمام الصادق (عليه السّلام) في وصف المحبّة لأهل البيت والتوحيد والإسلام والكفر والفسق.

(6) نُشر مع كتاب الأسفار المصحّح (9 مجلدات).

(7) نشر بشكل منفصل باللغة العربية إلى جانب الترجمة الفارسية وطبع عدة مرات. انظر مثلاً: محمد حسين الطباطبائي، **بررسيهاى اسلامى** (البحوث الإسلامية)، ج3، ص197، ترجمة إبراهيم علوي.

10 ـ رسالة في التوحيد، (1969م)[1].

11 ـ رسالة في العلم، (1969م)[2].

12 ـ بداية الحكمة، (1970م).

13 ـ الميزان في تفسير القرآن، (20 مجلداً) ـ انتهى العلامة من تأليفه سنة 1972م.

14 ـ نهاية الحكمة، (1975م).

15 ـ رسالة الولاية، (بدون تأريخ)[3].

16 ـ رسالة في علم النبيّ (ص) والإمام (ع) بالغيب، (بدون تأريخ)[4].

17 ـ مقدمة أو تقريظ على: (1) المراقبات للميرزا جواد ملكي التبريزي[5]؛ (2) وسائل الشيعة للحرّ العاملي[6]؛ (3) (تفسير) نور الثقلَيْن للحويزيّ[7]؛ (4) تفسير العياشي[8]؛ (5) مفاهيم القرآن

---

(1) وفقاً لترتيب كتاب (**في ذكرى العلامة الطباطبائي**)، ج1 وج2، ص27 و71، تمّ طبع ونشر أصل الرسالة مع ترجمة بالفارسية محمد محمدي گيلاني، المؤسسة الثقافية للدراسات والبحوث، طهران، 1982 و1984م.

(2) كذا.

(3) نشر بشكل منفصل، طهران، مؤسسة أهل البيت، قسم الدراسات الإسلامية، 1981م؛ وانظر كذلك: (في ذكرى المفسّر الكبير الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي)، شفق، قم، ص249.

(4) مجلة (انديشه هاى نو در علوم اسلامى)، صاحب الامتياز والمدير المسؤول السيد مصطفى محقق الداماد، العدد الثالث، 1980م، ص4. قام الأستاذ العلامة بكتابة هذه الرسالة بناءً على طلب السيد جعفر السبحاني وطبعت بهمّة السيد رضا استادي.

(5) قم، دار المثقف المسلم، 1984م، صب، ج.

(6) تصحيح وتعليق المرحوم عبد الرحيم رباني الشيرازي، طهران، المكتبة الإسلامية.

(7) تصحيح وتعليق السيد هاشم رسولي محلاتي، على نفقة أبي القاسم سالك، قم، 1962م، صب، ج.

(8) تصحيح وتعليق السيد هاشم رسولي محلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، 1960م، صب، ج، د.

لجعفر السبحاني[1]؛ (6) التقريظ على الفرقان في تفسير القرآن لمحمّد صادقي.

ثانياً: اللغة الفارسية

1 ـ اصول فلسفه و روش رئاليسم (= مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية)، (قبل عام 1953م)[2].

2 ـ تذئيلات ومحاكمات بر سه مكتوب اول سيد احمد كربلايى و شيخ محمد حسين غروى اصفهانى در مورد بيتى از شيخ عطّار (= تذييلات ومحاكمات على الرسائل الثلاث الأولى للسيد أحمد الكربلائيّ والشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهانيّ حول بيت شعريّ للشاعر عطّار)[3].

3 ـ شيعه (= الشيعة)، مجموعة مناقشات جَرت بين العلامة الطباطبائي والبروفيسور الفرنسيّ هنري كوربن، (1959م)[4].

4 ـ رسالت تشيع در دنياى امروز (= رسالة التشيّع في العصر

---

(1) المجلد الثالث، معالم النبوة في القرآن الكريم، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السّلام)، 1981م، ص3، تاريخ التأليف (1973م).

(2) وضع هوامشه المرحوم الأستاذ مرتضى مطهري، ج1، وج2، وج3، قم، دار العلم، طهران، وطُبِعَ بدون هوامش بهمّة السيد خسروشاهي، مركز البحوث الإسلامية، قم، 1977م، تحت عنوان (**اصول فلسفه وروش رئاليسم** = مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية).

(3) السيد أحمد الكربلائيّ والشيخ محمد حسين الغروي الأصفهانيّ، **التوحيد العلمي والعمليّ في الرسائل الحكمية والعرفانية**، مع ملحق للتذييلات والمحاكمات للعلامة الطباطبائي على الرسائل الثلاث الأولى وتذييلات السيد محمد حسين الحسيني الطهراني على الرسائل الأربع الأخيرة، طهران، منشورات حكمت، 1989م، من ص159 إلى 182.

(4) منشورات رسالت، قم، 1977م، الطبعة الثانية.

الحديث)، مجموعة أخرى من المناقشات مع البروفيسور الفرنسيّ هنري كوربن، (1961م)[1].

5 ـ شيعه در اسلام (= الشيعة في الإسلام)، (1969م)[2].

6 ـ قرآن در اسلام (= القرآن في الإسلام)، (1974م)[3].

7 ـ آموزش دين براى كودكان (= تعليم الدين للأطفال)[4].

8 ـ بررسيهاى اسلامى (= بحوث إسلامية)، الجزء الأوّل[5].

9 ـ اسلام وانسان معاصر (= الإسلام والإنسان المعاصر)، الجزء الثاني من بحوث إسلامية[6].

10 ـ بررسيهاى اسلامى (= بحوث إسلامية)، الجزء الثاني، (96 صفحة فقط من بداية الكتاب)[7].

11 ـ اشعار (= أبيات شعرية)[8].

12 ـ مقدمه وتقريظ (= مقدّمة وتقريظ على: 1 ـ كتاب أسلوب التفكير للشهيد محمد مفتّح[9]؛ 2 ـ كتاب الحبّ والتوفيق لأحمد

---

(1) طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1991م (مع تأخير في الطبع والنشر دام 30 سنة).

(2) طهران، شركة النشر ودار الكتب الإسلامية، مع مقدّمة للدكتور السيد حسين نصر.

(3) طهران، دار الكتب الإسلامية، بدون تأريخ.

(4) جمعه ونظّمه السيد مهدي آيت اللهي (دادور)، مكتب المنشورات الإسلامية، 1983م.

(5) قم، منشورات دار التبليغ الإسلامي، 1976م، الطبعة الأولى.

(6) قم، مؤسسة رسالت للنشر، بدون تأريخ.

(7) قم، منشورات هجرت، 1982م.

(8) وتتضمّن كذلك ترجمة للعلامة الطباطبائي، منشورات شفق، قم، من ص307 إلى 315.

(9) يتناول هذا الكتاب شرح منظومة المنطق ورسالة تأريخ المنطق، منشورات نور، طهران، بدون تأريخ.

زمرديان[1]؛ 3 ـ كتاب حكاية الأحياء لعبد الكريم أقدمي[2]؛ بشارات العهديْن[3]؛ 5 ـ كتاب حول الحجّ[4].

13 ـ بعض الملاحظات المقتضبة: 1 ـ الحكومة الهشّة والعميلة المسمّاة إسرائيل[5]؛ 2 ـ حديث مع الأستاذ العلامة حول الشهيد مطهري[6]؛ 3 ـ رأيان موجزان حول بعض آثار المرحوم الدكتور علي شريعتي[7]؛ 4 ـ إيضاح حول الرأييْن المذكوريْن جواباً على إحدى الرسائل[8].

ب) الآثار غير المطبوعة

1 ـ رسالة في المبدأ والمعاد[9].

---

(1) نقلاً عن مجلة (نور علم)، العدد التاسع، الدورة الثالثة، ص62، مقالة بعنوان (نجوم الأمّة)، بقلم ناصر باقري بيد هندي.

(2) كذا.

(3) كذا.

(4) رأيت هذا الكتاب قبل تقريظ العلامة عليه بسنوات لكنني نسيت عنوانه واسم مؤلّفه.

(5) مجموعة مقالات وأسئلة مع أجوبتها، المجلد الثاني، باهتمام السيد هادي خسروشاهي، من ص333 إلى 336.

(6) المصدر نفسه، من ص337 إلى 339.

(7) لا يحمل هذان الرأيان تأريخاً لكن يبدو أنّهما قيلا بين عام 1971 و1976م. وتمّ نشرهما من قِبل المعارضين للدكتور شريعتي في كرّاس واحد مؤلّف من 25 صفحة عام 1980م وتضمّن الكرّاس بعض عباراته وإجابات بعض العلماء والمراجع آنذاك عليها وأدرجت في قسم أجوبة رسائل المعدين للكرّاس.

(8) مجموعة مقالات وأسئلة مع أجوبتها، المجلد الثاني، باهتمام السيد هادي خسروشاهي، الصفحة الأخيرة، في جواب على رسالة السيد منير الدين الحسيني الشيرازي بتاريخ العاشر من ذي الحجّة سنة 1397هـ.

(9) نقلاً عن مقالة للسيد باقر بيد هندي في مجلّة (نور علم)، الدورة الثالثة، العدد التاسع، ص57 و59، وللأسف فإنّه لم يذكر مصدر هاتيْن الرسالتيْن، والعهدة على الراوي.

2 ـ رسالة في النبوّة[1].

3 ـ رسالة في الحبّ[2].

4 ـ رسالة في المشتقّات[3].

5 ـ حاشية على مكاسب الشيخ الأنصاريّ[4].

6 ـ سلسلة أنساب الطباطبائيين في آذربيجان[5].

7 ـ منظومة في خطّ النستعليق[6].

ج ـ ويمكننا التعرّف على مضمون آراء العلامة (رحمه الله) من خلال الكتابيْن: **مهر تابان** (= الشمس الساطعة)[7]، ولبّ اللباب[8].

---

(1) نقلاً عن الأستاذ العلامة نفسه في كتابه (**حياتي**)، بحوث إسلامية، ج1، ص11.

(2) نقلاً عن مقالة للسيد باقر بيد هندي في مجلّة (نور علم)، الدورة الثالثة، العدد التاسع، ص57 و59، وللأسف فإنّه لم يذكر مصدر هاتيْن الرسالتيْن، والعهدة على الراوي.

(3) مقدّمة الدكتور السيد حسين نصر على كتاب الشيعة في الإسلام، العدد 17، ومقدّمة محمد هادي فقهي على كتاب سنن النبيّ (ص)، ص20، العدد 13.

(4) مقدّمة محمد هادي فقهي على كتاب **سنن النبيّ** (ص)، ص20، العدد 3.

(5) نقلاً عن الأستاذ العلامة نفسه في كتابه (**حياتي**)، بحوث إسلامية، ج1، ص12؛ مقدّمة محمد هادي فقهي على كتاب **سنن النبيّ** (ص)، ص21، العدد 23؛ وكان قد أشار إلى رسالة بعنوان أنساب آل عبد الوهاب، فلا ندري هل عنى بها هذه الرسالة ههنا أم لا؟

(6) مقدّمة حسين نصر على كتاب **الشيعة في الإسلام**، صط، العدد 24، ومقدّمة محمد هادي فقهي على كتاب **سنن النبيّ** (ص)، ص20، العدد 19.

(7) وهو عبارة عن سيرة ولقاءات بين التلميذ والعلامة من تأليف السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، مؤسسة منشورات الإمام الباقر، فرع من منشورات صدرا، بدون تأريخ، وقد ضمّ الكتاب المذكور العديد من آراء العلامة جواباً على المؤلّف.

(8) واسمه الكامل (**رسالة لبّ اللباب في سير وسلوك أولي الألباب**) بقلم السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، طهران، منشورات حكمت، 1982م. وجاء في الصفحة 20 منه: تتضمّن هذه الرسالة أسّ ومخّ الدورة الأولى من الدروس الأخلاقية والعرفانية التي ألقاها على طلابه سماحة أستاذنا الكريم العلامة الطباطبائي ـ روحي فداه ـ في =

3 ـ إنّ من بين الذين قاموا بجمع آثار الأستاذ العلامة المتناثرة، وساهموا بجدّ وإخلاص في نشرها خاصّة في حياته (رحمه الله) وبإذن منه، هو جناب السيد هادي خسروشاهي، فقد تمّ طبع ونشر ستة كُتب للأستاذ العلامة بجهود السيد خسروشاهي ومثابرته، وتلك الكتب هي: (1) **بحوث إسلامية**، المجلد الأوّل (1976م)؛ (2) **الإسلام والإنسان المعاصر**، المجلد الثاني من بحوث إسلامية (1978م)؛ (3) **بحوث إسلامية**، المجلد الثالث (1981م)؛ (4) **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية** (مجموعة من 14 مقالة بدون هوامش الأستاذ مطهري) (1977م)؛ (5) **الشيعة** (مجموعة من المناقشات بين العلامة والبروفيسور الفرنسي هنري كوربن في عام 1959م، مع إيضاحات وضعها السيد أحمدي ميانجي، 1976م) الطبعة الأولى (1960م)؛ (6) **رسالة التشيّع في العصر الحديث**، (مجموعة أخرى من المناقشات بين العلامة والبروفيسور الفرنسي هنري كوربن جرت عام 1961م، مع إيضاحات وضعها السيد أحمدي ميانجي، 1991م).

هذا، وتشتمل الكتب الثلاثة الأولى (من الكتب الستّة المذكورة) على مجموعة من الرسائل والمقالات والأجوبة المتنوعة للأستاذ العلامة على بعض الأسئلة، وقد قام بجمعها السيد خسروشاهي مشكوراً. ولو لم يتفضّل السيد خسروشاهي بالاهتمام بتلك المجموعة ونشرها لَما وُفِّقَ

= العاميْن 1942م و1943م في الحوزة العلمية المقدّسة في مدينة قم. وكنت أنا الحقير قد جمعت تقريرات تلك الدروس بعد كتابتها فكنت كلّما أحسست بانقباض روحي ودخول الهمّ والإعياء إلى نفسي قرأت تلك التقريرات وراجعتها فكانت تنير روحي وتلطّف مزاجي.

عشّاق المرحوم العلامة من التعرّف على آثاره القيّمة هذه، فشكر الله سَعيه وأثابه جزيل الثواب على ذلك.

4 ـ قرّر مكتب نشر الثقافة الإسلامية مؤخّراً وبجهود السيد خسروشاهي، قرّر تجديد طبعة آثار المرحوم العلامة ونشرها تحت عنوان (**الأعمال الكاملة**) وقد تمّ حتى الآن نشر خمسة مجلدات من المجموعة المذكورة وهي: (1) **الشيعة**؛ (2) **رسالة التشيّع في العصر الحديث** (ويشكّلان معاً المناقشات التي جرت بين العلامة والبروفيسور كوربن حيث نُشِر القسم الثاني هذا مستقلاًّ؛ (3) **مجموعة المقالات، الأسئلة والأجوبة**، المجلد الأوّل؛ (4) **مجموعة المقالات، الأسئلة والأجوبة**، المجلد الثاني؛ (5) **مجموعة الرسائل**.

وفي ما يأتي دراسة ونَقد للكتب الثلاثة الأخيرة: 1) جاء في مقدّمة **مجموعة الرسائل** (المجلد الخامس من الأعمال الكاملة) والتي نُشرت عام (1991م)، في الصفحة التاسعة: «يتضمّن المجلّد الأوّل والثاني من بحوث إسلامية مجموعة كاملة من المقالات والأسئلة والأجوبة للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. وقد وُضعت بين يَدي القرّاء قبل هذا بعض آثار الأستاذ القيّمة وها هو القسم الثالث من تلك الآثار وهي عبارة عن مجموعة من رسائل الأستاذ العلامة». فهل نَسي الكاتب أنّه قد أصدر القسم الثالث من بحوث إسلامية قبل عشر سنوات؟ وجاء في مقدّمة **مجموعة الرسائل** نفسها ما يلي: «الطبعة الثالثة، سنة 1991م»، وهذا يجعلنا نتساءل: وأين الطبعة الأولى والثانية؟

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تأريخ تأليف مجموعة الرسائل يعود إلى

(تشرين الثاني\1991م) وتأريخ كتابة مجموعة مقالات في الأسئلة والأجوبة (المجلّد الثالث والرابع والأعمال الكاملة) إلى (كانون الأوّل\1991م) بينما يعود تأريخ نشرها إلى عام (1992م). وعند مقارنة الكتابيْن المذكوريْن نلاحظ مدى التسرّع وعدم التنظيم الحاصل في مشروع نشر الأعمال الكاملة وترتيب المقالات والرسائل بل وحتى عنوان الكتاب. 2) طرأت التغييرات التالية على الطبعة الأخيرة لمقالات العلامة ورسائله:

أولاً: تُعتبر طبعة المجلدات الثلاثة الأخيرة أكثر تنظيماً ورونقاً مقارنة بالطبعة السابقة للمجلدات نفسها.

ثانياً: تغيّر عنوان المجموعة السابقة الذي كان (أ ـ بحوث إسلامية، المجلّد الأوّل؛ ب ـ الإسلام والإنسان المعاصر، المجلد الثاني من بحوث إسلامية؛ ج ـ بحوث إسلامية، المجلد الثالث) حيث أصبح العنوان الجديد (**مجموعة من المقالات والأسئلة والأجوبة**، المجلد الأوّل والثاني، و**مجموعة الرسائل**).

ثالثاً: تمّ في الطبعة الأخيرة دَمج المقالات ذات المواضيع المشتركة ـ التي كانت في الطبعة القديمة ـ معاً وتمّ تبويب المقالات في سبعة أقسام هي: (1) سيرة حياتي؛ (2) معرفة الإسلام؛ (3) مسألة الإمامة والتشيّع؛ (4) منزلة المرأة ومكانتها في الإسلام؛ (5) المسائل الفلسفية؛ (6) مسألة الخلقة والبعث؛ (7) المسائل الاجتماعية في الإسلام. إلا أنّ هذا الترتيب لم يُراع في مجموعة الرسائل.

رابعاً: أمّا الزيادات التي أُضيفت في الطبعة الجديدة والتي لم تتمّ الإشارة إلى حجمها أو نوعها، فهي كالتالي: (1) تذييلات ومحاكمات

العلامة على الرسائل الثلاث الأولى للسيد أحمد الكربلائيّ والشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهانيّ حول بيت شعريّ للشاعر عطّار. وقد طُبعت هذه التذييلات والمحاكمات من قَبل في كتاب التوحيد العلمي والعيني مع سبع رسائل للمرحومَيْن الكربلائي والأصفهانيّ وورد ذلك في بعض الرسائل المكتوبة بمناسبة ذكرى العلامة، لكنّها طُبعت للمرّة الأولى من خلال تصنيفات السيد خسروشاهي. (مجموعة المقالات والأسئلة والأجوبة، الجزء الثاني، من صفحة «143» إلى صفحة «175»). (2) مقالة (الحكومة الهشّة والعميلة المسمّاة إسرائيل) في عام (1963م) وقد كتبها العلامة جواباً على أحد الأسئلة. (مجموعة المقالات والأسئلة والأجوبة، الجزء الثاني، من صفحة «333» إلى صفحة «337»). (3) حديث مع الأستاذ العلامة حول الشهيد مطهري، مجموعة المقالات والأسئلة والأجوبة، الجزء الثاني، من صفحة (337) إلى صفحة (339). (4) بيان العلامة في رثاء المرحوم مطهري، مجموعة المقالات والأسئلة والأجوبة، الجزء الثاني، من صفحة (341) إلى صفحة (342). (5) جواب الأستاذ العلامة على رسالة أحد الفضلاء في مدينة قم حول كلام للعلامة عن المرحوم الدكتور علي شريعتي كان قد نُشِر من قبل (1976م)[1] مجموعة المقالات والأسئلة والأجوبة، الجزء الثاني، الصفحة الأخيرة. لم تتمّ الإشارة إلى الموضوعيْن الأخيريْن في فهرست الكتاب المذكور، ويبدو أنّ الموضوعات الأربعة الأخيرة تُنشر للمرّة الأولى. (6) رسالة في إثبات واجب الوجود، (مجموعة الرسائل، ص«3 ـ 26»). (7) رسالة في العلم (مجموعة الرسائل، ص«267 ـ 282») وهذه

(1) كان الأنسب نشر نصّ الكلام كذلك.

الرسالة والرسالة التي قبلها هما خلاصة بحوث الأستاذ العلامة يومَي الخميس والجمعة عام (1969م)، وقد قام الأستاذ نفسه بكتابتها وتدوينها ثمّ تُرجمتا إلى اللغة الفارسية من قِبل السيد محمد محمّدي گيلاني، ونُشرتا بترجمتيهما الفارسية مع النصّ الأصلي للمقالتيْن ومقدّمة المترجم في الجزأيْن الأوّل والثاني في ذكرى العلامة الطباطبائي. وقد تمّ من قَبل طبع سائر رسائل الأستاذ العلامة ومقالاته وأجوبته معاً في ثلاثة مجلدات تحت عنوان بحوث إسلامية. 3) يوجد في الطبعة الجديدة من بحوث إسلامية مقارنة بالطبعة السابقة، يوجد نقص واحد وهو عدم إدراج أجوبة العلامة على الإشكالات الواردة على كتابَي (**الشيعة في الإسلام**) وتفسير (**الميزان**) حيث كانت قد أُدرجت في الصفحات من (241) إلى (248) من كتاب (**الإسلام والإنسان المعاصر**) ـ أي، المجلد الثاني من كتاب **بحوث إسلامية** ـ تحت عنوان (معنى الإسلام)، وتضمّ عشرة أجوبة على عشرة من الإشكالات. وكان العلامة قد كتب تلك الأجوبة بتاريخ الخامس عشر من محرّم سنة (1397هـ) ـ 5\1\1977م. ويبدو أنّ هذه الأجوبة سقطت من الطبعة سهواً. 4) لا تحتوي المجلدات الثلاثة الجديدة على جميع مقالات ورسائل وموضوعات العلامة وقد أشار المصنّف المحترم في مقدّمة مجموعة الرسائل إلى عدم اكتمالها قائلاً: «وأمّا بعض رسائله فإمّا أنّها لم تُطبَع حتى الآن أو أنّها باللغة العربية فحسب وتمّ نشرها ضمن الرسائل المطبوعة في ذكراه ومنها على سبيل المثال: رسالة في الولاية ورسالة في البرهان ورسالة في النبوّة...». ومن آثار العلامة المنشورة باللغة الفارسية لم يتمّ نشر الرسالتيْن التاليتيْن في مجموعة الأعمال الكاملة له:

أ ـ مقدّمة وتقريظ العلامة على الكتب الخمسة باللغة الفارسية التي أشرنا إليها آنفاً بالإضافة إلى رأيْين ابتدائيّيْن له حول الدكتور شريعتي.

ب ـ أشعار العلامة التي تمّ نشر جزء منها في بعض الرسائل المطبوعة في ذكراه.

ومن آثار العلامة باللغة العربية، لم يتمّ نشر الرسائل التالية في المجلدات الثلاثة المذكورة: (1) **رسالة في علم النبيّ (ص) والإمام (ع) بالغيب**؛ (2) **رسالة في الولاية**؛ (3) **الرسائل السبع**؛ (4) **الرسائل التوحيدية** (باستثناء الرسالة الأخيرة)؛ (5) **مقدمة وتقريظ العلامة على الكتب العربية الخمسة.**

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الرسائل الأربع التالية للعلامة لم يتمّ نشرها حتى الآن: (1) رسالة في النبوة؛ (2) رسالة في المبدأ والمعاد؛ (3) رسالة في الحبّ؛ (4) رسالة في المشتقات[1]. (5) وضمن مجموعة المقالات وردت ثلاث رسائل هي: **رسالة في الولاية والزعامة في الإسلام**، و**محمّد والإسلام**، و**علم الإمام**، وكان الأنسب إيراد تلك الرسائل ضمن مجموعة الرسائل ولا المقالات. وقد اعتذر المصنّف في مقدمة مجموعة المقالات عن هذا الخطأ. (6) نُلاحظ عدم الدقّة والإتقان في تبويب المقالات والأسئلة والأجوبة، ومن ذلك ما يلي:

أ ـ مقالات في الإسلام والحرية، الدين من وجهة نظر القرآن وقاعدته الأساسية، ما هي الخاتمية والمعجزة والشّرك؟ وأُدرج كلّ ذلك في

---

(1) ذكرنا آنفاً مصادر الرسائل الأربع هذه.

ذيل عنوان (**مسألة الإمامة والتشيّع**) بينما كان الأنسب وضعها تحت عنوان (**معرفة الإسلام**).

ب ـ ما هي فائدة فواتح السّوَر؟ هل ينسجم وجود تلك الفواتح مع القرآن؟ وتمّ إيراد مفهوم المُحكم والمتشابه والتأويل في القرآن، **والقرآن وقانون بقاء الأصلح**، تمّ إيراد ذلك كلّه تحت عنوان (**مسألة الإمامة والتشيّع**) وكان من الأنسب وضعها تحت عنوان مستقلّ يليق بها مثل (**مسائل قرآنية**) أو على الأقلّ إدراجها في ذيل عنوان (**معرفة الإسلام**).

ت ـ أُدرجت مقالة (**تأثير الإيمان بالبَعث**) في ذيل المسائل الفلسفية، وكان الأنسب وضعها تحت عنوان (**مسألة الخلقة والبعث**).

ث ـ أُدرجت المقالات (**عليّة الواجب بالنسبة إلى الممكنات**) و(**الأزلية والقِدَم الذاتي للمادة**) و(**وحدة الوجود**) و(**ترجمة الفلسفة اليونانية**) و(**إثبات المجرّدات**) وكلّها بحوث فلسفية بحتة، أُدرجت في حقل (**مسألة الخلقة والبعث**) بدلاً من (**مسائل فلسفية**).

ج ـ وُضعت مقالة (**مسألة العصمة**) في ذيل (**مسألة الخلقة والبعث**) بينما مكانها المناسب هو (**معرفة الإسلام**).

ح ـ بدلاً من درج قصّتَيْ (شَقّ القمر) و(كوكب الزّهرة على سطح بيت علي «ع») في قسم (**الإمامة والتشيّع**)، تمّ إدراجهما في حقل (**مسائل متنوعة**). يُضاف إلى ذلك أنّ عدم تناسب المقالات المذكورة مع عناوين الأقسام والحقول التي أُدرجت فيها يُمثّل دليلاً آخر على عدم الدقّة في جمع وتصنيف الأعمال الكاملة للعلامة.

خ ـ تمّ إدراج مجاميع مُعيّنة من الأسئلة والأجوبة في الجزأيْن الأوّل والثاني وفي أقسام مختلفة منهما لمجرّد تشابه مواضيع بعض الأسئلة مع القسم الذي وُضِعت فيه، وكان الأجدر وضع المجموعات المختلفة للأسئلة والأجوبة ضمن قسم واحد مستقلّ بها[1].

د ـ أُدرجت مقالتان للسيد الدكتور مهدي الحائري اليزدي تحت عنوان (**ما هو إمكان العام وموجبة سالبة المحمول**)؟ مع مقدّمة للسيد خسروشاهي بعنوان (**حول بحث الأستاذ العلامة**) بُغية إكمال البحث، أُدرج كلّ ذلك في الكتاب المذكور. كان الأنسب طباعة المقالات الثلاث المذكورة بحروف أصغر ومتميزة عن حروف الكتاب ككلّ.

ذ ـ كان قسم من المقالات المذكورة قد نُشر في بعض المجلات لكن ممّا يُؤسَف له أنّه لم تتمّ الإشارة إلى مصدر الطبعة الأولى لها إطلاقاً لأنّ ذِكر المجلات التي كان العلامة قد اختارها لنَشر مقالاته يبيّن للقارئ مدى اتّساع نظرة الأستاذ العلامة ومعرفته بتلك المجلات. ولذلك كان من الأجدر الإشارة إلى كلّ تفاصيل تلك المقالات والرسائل التي نُشرت من قَبل في الكتب أو الرسائل الأخرى.

---

(1) تمّ جمع بعض الآثار المتفرقة للمرحوم العلامة في بعض المجموعات الأخرى كذلك منها: (1) **معنوية التشيع**، ـ مجموعة من 23 مقالة ـ ، مؤسسة (انديشه) للطباعة والنشر، قم، 1976م، لم يذكر المصنّف المحترم اسمه عليها تواضعاً؛ (2) **فرازهايى از اسلام** (جوانب من الإسلام)، منشورات جهان آرا، طهران، 1976م، لا يوجد اسم المصنّف. ومع انتشار المصنّفات التي جمعها السيد خسروشاهي، لم نَعد بحاجة إلى المجموعات المذكورة لأنّها جُمعت بشكل كامل تحت عنوان (بحوث إسلامية).

ر ـ كان الأجمل والأنسب أن يقوم المصنّف المحترم أوّلاً بطبع ونشر مقالات العلامة بلغتها الأصلية ثمّ طبع ونشر الترجمة الفارسية لمقالاته المكتوبة باللغة العربية، فلا شكّ في أنّ المقصود بالأعمال الكاملة هو أعمال المؤلّف نفسه في حين أنّ الترجمة هي لشخص آخر، وهذا الإشكال يخصّ كتاب **مجموعة الرسائل**.

ز ـ تفتقد المجلدات الثلاثة هذه (أي، **مجموعة المقالات والأسئلة والأجوبة** و**مجموعة الرسائل**) إلى فهرست شامل وجامع لموضوعاتها إذ يصعب من دونه في الحقيقة الاستفادة القصوى من موضوعات الكتاب القيّمة، خاصَّة أنَّ أغلب المسائل المطروحة في الأسئلة والأجوبة ستظلّ خفيّة على القرّاء. ولا ريب في أنّ عدم وجود فهارس فنيّة كفهرست الآيات والروايات والأعلام وغير ذلك، يُعتبر نقطة ضعف كبيرة في الكتاب.

س ـ جَرت العادة على نحو أن تُوضع مقدّمة واحدة لمجموعة الأعمال الكاملة للمؤلّفين الكبار وعلى جميع مجلّداتهم لكي تُذكَر فيها خصائص ومميزات الأعمال الكاملة، لكنّ هذه المجلدات لم تحظَ بمثل تلك المقدّمة مع الأسف.

ش ـ لمّا كان عنوان (**بحوث إسلامية**) هو العنوان الذي وافق عليه الأستاذ العلامة نفسه بل وكان قد أشار إليه بخطّ يده الكريمة في بداية الكتاب الأوّل لتلك المجموعة؛ ألم يكن الأحرى الإبقاء على العنوان المذكور بدلاً من تغييره؟

خامساً: نقترح أن تتمّ مراعاة النقاط التالية عند نشر مجموعة الأعمال الكاملة (التالية) للأستاذ العلامة:

أ ـ نَشر جميع آثار العلامة بلغتها الأصلية أوّلاً ثمّ بعد ذلك نشر الترجمات الفارسية لكتاباته العربية.

ب ـ أن يكون حجم كلّ مجلّد من تلك المجموعة على الأقلّ ضعف المنشور منها.

ت ـ إدراج الفهارس الفنية وخاصة فهرست الموضوعات والأعلام والآيات والروايات... إلخ، لأهميّة ذلك.

ث ـ نشر مجموعة تعليقات العلامة على **بحار الأنوار** و**أصول الكافي** في مجلّد مستقلّ، ومجموعة تعليقات العلامة على **الأسفار العقلية** في مجلّد آخر، ومجموعة رسائله ومقالاته وتقريظاته باللغة العربية في مجلّد مستقلّ آخر (ما عدا **الرسائل السبع** و**الرسائل التوحيدية**)، ونشر مجموعة الرسائل والمقالات والتقريظات والمطالب والأسئلة والأجوبة باللغة الفارسية في مجلّد مستقلّ كذلك، وأن تكون مجموعة مناقشات العلامة مع البروفيسور الفرنسي هنري كوربن في مجلّد مستقلّ، ونشر كتابيْه (**القرآن في الإسلام**) و(**الشيعة في الإسلام**) في مجلّد مستقلّ كذلك.

أتمنى أن تُنشر مجموعة الأعمال الكاملة الخاصة بالعلامة الطباطبائي بالشكل الذي يليق بمنزلته ومكانته، مع مراعاة النقاط المذكورة والاستفادة من التجارب القيّمة في نشر مجموعة الأعمال الكاملة للدكتور شريعتي والأستاذ مطهري، ونأمل بعون الله تعالى أن لا تكون الأهداف الثقافية السامية ضحية للمنافع المادية في الطباعة والنشر نتيجة العجلة وعدم التأنّي.

التعدّدية الدينية في القرآن الكريم وآراء العلامة الطباطبائي

الدكتور السيد حسين الحسيني

سنحاول في هذه المقالة بحث موضوع **التعددية الدينية** بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم وبالاستعانة بآراء العلامة محمّد حسين الطباطبائيّ، خاصّة في كتابه الموسوم بـ تفسير **«الميزان»**، ونأمل أن نكون قد وُفِّقنا لبيان مبدأ الوحدة الدينية الحقّة كأساس لأصالة الأديان السماوية التعددية وحقانيّتها.

فمن وجهة النظر العرفانية الفلسفية لدى العلامة الطباطبائي تُمثّل الأديان السماوية والسنن الإلهية مراتب تفصيل الوحي وتجليّات الحقيقة الواحدة (وهي الإسلام)، وفي الواقع فإنّ التعددية الدينية هي لازمة من لوازم **التجليّات التشكيكية** للوحدة الدينية الحقّة. ومن هنا، تكمن نسبة التعددية والأصالة والحقانية للأديان في الوحدة الذاتية الحقيقية لها. لذلك، فظهور المراتب العليا والشريفة وتجلّيها لا يتنافى مع حقانية المراتب الدنيا عنها وصدقها.

وتستند وجهة نظر العلامة الطباطبائي حول عدم إمكانية نسخ أو نَقض مبادئ الوحي وتعاليمه في الأديان المختلفة، إلى مبدأ الظهور والتجلي التشكيكيّ. ووفقاً لذلك فإنّ التعددية تنصبّ في بوتقة نجاة وبقاء المناسخ وترتبط كذلك بالتعددية الخاصة بالحقانية الدينية؛ أي، كلّما كانت نسبة ظهور الحقيقة الدينية المطلقة وكمالها أكبر كانت فرصة تحقّق مرتبة النجاة والتوفيق أكبر كذلك على أعلى المستويات وأكملها، وكانت أقرب إلى الحقيقة المطلقة؛ وكلما كان ظهور الحقيقة الدينية خافتاً أو كان مختلطاً بالظلمات والأعدام، ضَعفت كذلك نسبة النجاة والتوفيق بشكل مطّرد.

1 ـ التعددية في الأديان من وجهة نظر القرآن

ترتبط التعددية في القرآن الكريم من جهة بالوحدة الدينية الحقّة، وبأصالة الأديان السماوية التعددية من جهة أخرى. وفي ما يلي أهمّ المسائل التي تبيّن أصالة الأديان الإلهية:

1 ـ 1 ـ الأهداف المشتركة وراء بَعث الأنبياء في القرآن

يشير مبدأ النبوّة باعتباره واحداً من المبادئ الأساسية في الدين الإسلامي، يشير بوضوح إلى أهمية أصالة الأديان الإلهية التعددية. ومن خلال مؤلّفاتهم المختلفة وكتبهم المنتشرة سعى المتكلمون والفلاسفة المسلمون على الدوام إلى بحث هذا المبدأ المهمّ من الناحية العقلية وبالاستلهام من المصادر النقلية، فأفرزت تلك البحوث القيّمة أدلّة واستدلالات تمّ استخدامها في إثبات مبدأ النبوّة العامة[1]. وقد اعتبر

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ترجمه إلى الفارسية السيد محمد باقر الموسوي الهَمَداني، مكتب المنشورات الإسلامية، 1984م، ج10، ص380 ـ 390.

أغلب المتكلمين الذين طرحوا البحوث العقلانية لإثبات مبدأ النبوّة، اعتبروا الاستدلالات المذكورة كافية ووافية لإثبات النبوّة في الدين الإسلامي الحنيف، بل واعتقدوا كذلك أنّ هذا المبدأ يوازي **مبدأ الخاتمية** في الإسلام ويسير معه باتّجاه واحد. وعلى أيّة حال فإنّ الإيمان بالنبوّة كواحد من المبادئ الأساسيّة في الدين الإسلامي والتأكيد عليه بشكل ثابت يبيّن مدى اهتمام الإسلام بأصالة واعتبار الأديان الأخرى.

فالقرآن الكريم يرى أنّ فلسفة بَعث الأنبياء وإرسال الرّسل على تعدّدهم هي فلسفة واحدة ومشتركة، مشيراً إلى أنّ جميع الأنبياء كانوا يسعون إلى تحقيق أهداف واحدة ومشتركة. وتَصف الآيتان الشريفتان التاليتان الأهداف المشتركة في إرسال الأنبياء والرّسل الكثيرين:

- ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1].

- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[2].

وفي تفسيره الآياتِ المذكورة، يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ نتائج ولوازم رسالات الأنبياء كذلك هي واحدة ومشتركة، قائلاً: «قضاء إلهيّ منحلّ إلى قضاءين أحدهما: أنّ لكلّ أمة من الأمم رسولاً يحمل رسالة الله إليهم ويبلغهم إياها، وثانيهما: أنّه إذا جاءهم وبلّغهم رسالته فاختلفوا

(1) سورة آل عمران: الآية 164.

(2) سورة يونس: الآية 47.

من مصدّق له ومكذب فإنّ الله يقضي ويحكم بينهم بالقسط والعدل من غير أن يظلمهم»[1].

- ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2].

- ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾[3].

واستناداً إلى الآيتيْن المذكورتيْن وبعض الآيات الأخرى المشابهة لهما، قسّم العلامة الطباطبائي فلسفة بعثة جميع الأنبياء إلى ثلاثة محاور كليّة هي[4]: (1) **تعليم الكتاب والحكمة الإلهية**؛ (2) **تزكية النّفس الإنسانية**؛ (3) **إيجاد العدالة الاجتماعية**. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول إنّ الأنبياء اللاحقين قاموا بنَسخ أو نقض الأهداف المقدّسة المذكورة وذلك لأنّه، أوّلاً لا يمكن نَقض أو نَسخ أيّ من المبادئ الثابتة أعلاه وفقاً للنظرة الدينية، وثانياً، ترجع كلّ تلك الأمور إلى ذات الحقّ تعالى ولا يلعب الأنبياء والرّسل أيّ دَور في ذلك سوى كونهم وسطاء وناقلين للكلام الإلهيّ من أجل تحقيق تلك الأهداف. وتشير الآيات الشريفة التالية إلى صحّة ما ذكرناه عن اقتصار دَور الأنبياء في إبلاغ تعاليم الله سبحانه ورسالاته وأنّهم ليسوا سوى وسطاء بينه عزّ وجلّ وبين خَلقه:

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج10، ص340.

(2) سورة الجمعة: الآية 2.

(3) سورة البقرة: الآية 151.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص480 ـ 508.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[1].

أو قول القرآن الكريم على لسان نوح وهود (ع):

﴿أُبَلِّغُكُمۡ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمۡ وَأَعۡلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2] و﴿أُبَلِّغُكُمۡ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنَا۠ لَكُمۡ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾[3]، [4].

وهكذا، فإنّ مثل هذه الآيات تنفي بصراحة ووضوح اعتبار أيّ إلهام من الوَحي كتجربة شخصية أو مكاشفة باطنية أو وجدان معنويّ، وتعتبر ذلك متعلّقاً بإرادة الله سبحانه ومشيئته مطلقاً. واستناداً إلى هذه النظرة، ومع أنّ أنبياء الله كانوا يتمتّعون بالكشف والشهود الشخصيّ حيث كان ذلك بالتأكيد جزءاً من العلّة التامة أو الإمكان الاستعداديّ للحصول على مقام النبوّة[5]، إلا أنّ التعاليم والشرائع المختلفة في الأديان ناجمة كلّها عن الوَحي وإنزال الكلام الإلهيّ، ولا يؤدّي النبيّ في هذا الأمر سوى دَور الوسيط لا غير. إذاً، فأيّة محاولة لإثبات أيّ نوع من أنواع **التعددية** (Pluralism) بالاستناد إلى التجارب الشخصية المختلفة يُعدّ باطلاً وغير مقبول[6].

---

(1) سورة المائدة: الآية 67.

(2) سورة الأعراف: الآية 62.

(3) سورة الأعراف: الآية 68.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج8، ص224.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص200.

(6) تستند النظريات المسمّاة بالتعددية الدينية في الغرب إلى مبدأ مسيحيّ تماماً، وقد بذل (جون هيك) أحد أبرز المتكلمين المسيحيين المعاصرين جهوداً مضنية في سبيل بيان وتوضيح نظرية التعددية الدينية مستنداً في ذلك إلى التجربة الدينية (Religious Experience). لمزيد من المعلومات حول بناء نظرية التعددية على أساس التجربة الدينية، انظر:

1 - John Hick **The Problems of Religious Pluralism,** St. Martin's Press 1985 p 100 - 110.

2 - John Hick **The Rainbow of Faiths,** London S.M. Press 1999 p 26 - 28.

1 ـ 2 ـ نظرة القرآن إلى أنبياء الله

تمتاز نظرة القرآن الكريم إزاء الوحي الإلهي للأنبياء بالتعددية، فمن خلال تأكيده على مسألة تعددية الوحي للأنبياء، يشير القرآن الكريم كذلك إلى أصالة ذلك وحقانيّته. وتدلّ الآيتان الشريفتان التاليتان إلى هذا المعنى بوضوح:

- ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[1].
- ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾[2].

لاحظ أنّ الآيتيْن المذكورتيْن تشيران بجلاء إلى مسألة تعددية الوحي الإلهيّ وبالتالي إلى تعددية الأديان وأصالتها وحقّانيّتها. وحول هذا الموضوع يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره **(الميزان)**:

«محصل المعنى ـ والله أعلم ـ أنهم آمنوا بما أنزل إليك لأنّا لم نؤتك أمراً مبتدعاً يختصّ من الدعاوي والجهات بما لا يوجد عند غيرك من الأنبياء السابقين، بل الأمر على نهج واحد لا اختلاف فيه، فإنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده، ونوح أوّل نبيّ جاء بكتاب وشريعة، وكما أوحينا إلى إبراهيم ومن بعده من آله، وهم يعرفونهم ويعرفون كيفية بعثتهم ودعوتهم،

---

(1) سورة الشورى: الآية 13.

(2) سورة النساء: الآية 163.

فمنهم من أُوتي بكتاب كداود أوتي زبوراً وهو وحي نبوي، وموسى أوتي التكليم وهو وحي نبوي، وغيرهما كإسماعيل وإسحاق ويعقوب أرسلوا بغير كتاب، وذلك عن وحي نبوي كذلك»[1].

وأشار بعض المفسرين كذلك في تفسيرهم الآياتِ المشابهة وخاصة الآية (13) من سورة الشورى، أشاروا إلى عبارات مثل (**الصراط المستقيم**) و(**طريق الهداية الموحّد**). ومع أنّ مثل هذه العبارات قد تقود الأذهان إلى أنّ هذا التصوّر ربما تضمّن معنى حصرية الإسلام إلا أنّ نظرة دقيقة فيه تدلّنا إلى أنّها في الواقع تشير إلى الإيمان بالتعددية الحقّة للأديان التي تتضمّن معنى الصراط المستقيم نفسه كذلك. وحول تلك الآية الشريفة، يقول جوادي آملي:

«قال تعالى في الآية (13) من سورة الشورى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾؛ أي أنّ ما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى (ع) هو عينه الذي نُوصيك به الآن. إذاً فليست هناك صُرُط مستقيمة متعددة ومختلفة، بل هو صراط مستقيم واحد ويتمثّل هذا الصراط في معرفة معلوم معهود وهو ما كان عليه النبيّون والصديقون والشهداء والصالحون جميعاً. وكلّ ما هو موجود غير هذا الصراط الحقّ ليس إلا ظلمات بعضها فوق بعض وليس حقيقة قائمة على أخرى. ولا يوجد في نظام التشريع والعقائد

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص228.

سوى صراط واحد، لا كما يعتقد بعضٌ من أنّ التشيّع ليس على حقّ وأنّ أهل السنّة ليسوا على حقّ، بل لا بدّ من أن يكون أحدهما على حقّ. وليس الأمر كما يظنّ بعضهم من أنّ الأشعريّ على حقّ (الحقّ المحض) والمُعتزليّ على حقّ كذلك، وأنّ هذا يقول الحقّ وهذا يقول الحقّ، وأنّ ذلك سائر على الصراط (المستقيم) وهذا سائر على الصراط عينه! فعندما قال رسول الله (ص): «**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ**، كان بعض أصحابه جالسينَ عنده فخطّ خطاً مستقيماً ثمّ وضع على جانبيْه خطوطاً أخرى متفرعة عنه. فقال (ص) لأصحابه: **ماذا ترون؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال (ص): هذا هو الصراط الذي أتيتكم به وهذه صُرُط الآخرين**»[1].

إنّ الإيمان بـ(الصّراط المستقيم) سبيلًا وحيدة لهداية البشرية معناه وحدة الأديان الحقّة، لكنّ هذه الوحدة الدينية الحقيقية لا تعني الحصرية والاحتكار بل هي أمر إجماليّ أفرز في مقام التفصيل كلّاً تلك الأديان والشرائع الدينية المختلفة، وبذلك كان لكلّ دين من الأديان (الحقيقية) خَلاق ونصيب من تلك الحقيقة الواحدة الأمر الذي أكسب كلّ منها سهماً وجودياً دينياً خاصاً بها. وفي تفسيره الآية الشريفة ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ وتوضيحه الفرق بين كلمتَي **(الصراط)** و**(السّبيل)** اللتيْن وردتا في بعض آيات القرآن الكريم، أكّد العلامة الطباطبائي كذلك على المسائل والنقاط المذكورة أعلاه[2].

وحاول سماحة العلامة كذلك من خلال تفسيره الآية (13) من سورة

---

(1) عبد الله جوادي آملي، القضية الثالثة، كتاب النقد، العدد 4، خريف عام 1997م، ص349.

(2) محمد حسين الطباطبائي، تفسير **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص44 ـ 68.

الشورى، حاول بيان المسائل المذكورة بشكل يستطيع معه إيجاد انسجام وتوافق بين المبدأيْن الأساسيّيْن: أصالة الأديان المختلفة وحقّانيّتها وشمولية وكمال الدين الإسلامي. وفي ذلك يقول: «ويُستفاد من الآية أمور؛ أحدها: أنّ السياق بما أنّه يُفيد الامتنان وخاصة بالنظر إلى ذيل الآية والآية التالية يعطي أنّ الشريعة المحمدية جامعة للشرائع الماضية ولا ينافيه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[1] لأنّ كون الشريعة شريعة خاصة لا يُنافي جامعيتها[2]». وهكذا، فإنّ الأستاذ العلامة في الحقيقة يعتبر جميع الشرائع الإلهية صادرة من مَعين واحد ولذلك فهو يشير إليها كحقيقة واحدة[3].

«الآية[4] إنما تدلّ على أنّ شريعة محمد (ص) المشروعة لأمته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى(ع) مضافاً إليها ما أوحاه إلى محمد (ص)، وهو كناية إمّا عن كون الإسلام جامعاً مزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللبّ وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد كما يشعر به أو يدل عليه قوله بعده: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾»[5].

---

(1) سورة المائدة: الآية 48.

(2) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، 1391هـ، ج18، ص2.

(3) المصدر نفسه، ص30.

(4) أي قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ (سورة الشورى: الآية 13).

(5) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، 1391هـ، ج5، ص351.

وهناك آيات أخرى في القرآن الكريم رُوي عن النبيّ (ص) أنّها تؤيّد نزول أديان أخرى، وتُبيّن هذه الآيات أنّ الاحتمال الثاني الذي طرحه العلامة الطباطبائي هو أقرب إلى الحقيقة. ومن تلك الآيات ما يلي:

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1].

وتشير الآية أعلاه إلى أنّ ميثاق جميع الأنبياء (ع) هو ميثاق واحد ومشترك[2]. وكذلك الآية الشريفة التالية:

﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾[3].

أو الآية الشريفة:

﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[4].

وهكذا نلاحظ أنّ الآيات المذكورة تشير إلى أنّ تعاليم الوحي التي أتى بها النبيّ (ص) تسير على خطّ متوازٍ مع الوحي الإلهيّ للأنبياء الذين سبقوه، وعلى هذا فإنّ الإيمان بتعاليم الله في القرآن والإسلام يتطلّب

---

(1) سورة آل عمران: الآية 85.

(2) محمد حسين الطباطبائي، تفسير **الميزان في تفسير القرآن**، ترجمه إلى الفارسية السيد محمّد باقر الموسوي الهمداني، ج3، ص52.

(3) سورة يوسف: الآية 38.

(4) سورة البقرة: الآية 136.

الإيمان بالأديان الإلهية الأخرى كذلك والتأكيد صراحة على أنّ تعاليم الوحي لجميع الأنبياء هي واحدة ومشتركة. ولعلّ الآية الشريفة التالية هي أوضح بيان على كون الإيمان بحقانية جميع الأديان يُعدّ من علامات الرحمة الإلهية وأنّ التفريق والتمييز بين أنبياء الله يُمثّل الكُفر بعينه:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾[1].

ويشير العلامة الطباطبائي في تفسيره الآية المذكورة إلى نقطة مهمّة يبيّن فيها من جهة حقّانية وصدق تعاليم الإسلام بل وتعاليم جميع الأديان السماوية بشكل عامّ، ثمّ الاستدلال على بطلان وكذب تعاليم بعض الأديان كالمسيحية أو اليهودية من جهة أخرى. وتتمثّل تلك النقطة بقوله إنّ معيار الصّدق والكذب يكمن في الإيمان بجميع رُسل الله أو التمييز بينهم (في الصّدق والكذب)[2].

واستناداً إلى إيمان القرآن الكريم بكون تعاليم الأنبياء كلّها نازلة بطريق الوحي الإلهيّ فإنّ وَصفه رُسل الله وحكايته عنهم يُعتبر وصفاً فذّاً لا مَثيل له. فوفقاً لنظرة القرآن الكريم الوحدوية إزاء الأديان والأنبياء فقد عرّف لنا أنبياء الله ووصف لنا رُسله بأسلوب فريد ورائع[3]. ويمكننا ملاحظة تأكيد القرآن الكريم أهميّة الدّور الذي لعبه الأنبياء والرّسل (ع)

(1) سورة النساء: الآيتان 150 ـ 151.

(2) محمد حسين الطباطبائي، تفسير **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص206 ـ 207.

(3) انظر: الآيات الشريفة 41 ـ 58 من سورة مريم كمثال على ذلك؛ والآيات التي تَصف سيّدنا عيسى (عليه السّلام) وهي: 45 و49 من سورة آل عمران؛ والآية 7 من سورة الأحزاب، والآية 59 من سورة النساء، والآية 6 من سورة الصفّ.

في التأريخ الإنسانيّ، وتفاصيل ذلك من خلال ذِكره قصص بعض الأنبياء وتسمية (26) نبيّاً منهم في الكثير من الآيات[1] ووصف أحوال بعضهم الآخر، وفي الوقت عينه نرى أنّ القرآن الكريم يشير إلى تفضيل بعض الأنبياء والرّسل على بعضهم البعض. وعلى هذا فإنّ موضوع تفضيل بعض الرّسل وترجيحهم على البعض الآخر له جذور قرآنية، ممّا لا يدع مجالاً للشكّ في ما ذكرناه من تطابق الأهداف المشتركة لبعثة الأنبياء وتشابهها وتجلّي الوحي الإلهيّ في الأديان المختلفة ووحدة الأديان الحقّة.

وفي ما يلي بعض الآيات التي تبيّن أفضلية بعض الرّسل على البعض الآخر وكذلك بعض الأديان على غيرها:

﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[2].

والآية الشريفة التالية:

﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾[3].

---

(1) وهم: آدم، نوح، إدريس، هود، صالح، إبراهيم، لوط، إسماعيل، أليسع، ذو الكفل، إلياس، يونس، إسحاق، يعقوب، يوسف، شُعيب، موسى، هارون، داود، سُليمان، أيّوب، زكريا، يَحيى، إسماعيل صادق الوعد، عيسى، محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم وعليهم أجمعين).

(2) سورة البقرة: الآية 253.

(3) سورة الإسراء: الآية 55.

ولعلّ الأنبياء من أولي العزم (أي، سيّدنا نوحاً وسيّدنا إبراهيم وسيّدنا موسى وسيّدنا عيسى والنبيّ محمّداً (ص)) هم أفضل مثال لتفضيل بعض الأنبياء والرّسل على بعضهم الآخر[1]. ولنبيّنا (ص) من بين أُولي العزم المكانة الأسمى والشأن الأعظم والمنزلة الأرفع[2]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا التفضيل ليس أمراً شخصياً على الإطلاق بل يتعلّق ذلك برسالة الأنبياء، وكما قلنا فإنّه لا يعني نَفي أو إنكار حقانيّة تعاليم الأنبياء الآخرين أو نَقضها.

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا﴾[3].

وتشير هذه الآية كذلك إلى اختلاف بعض الأنبياء عن بعض وتفضيل بعضهم على البعض الآخر من خلال التنويه إلى وحدة الميثاق العامّ لأنبياء الله (ع) جميعاً.

1 ـ 3 ـ القرآن والكتب السماوية

اعتبر القرآن الكريم الكتب المقدّسة التي جاء بها الأنبياء كُتباً سماوية ووحيانية ودعا إلى الإيمان بها والاعتقاد بما جاء فيها:

﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[4].

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص140 ـ 142.

(2) حول أسباب تفضيل الرسول الأعظم (ص) على سائر رُسل الله وأنبيائه، انظر: محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ترجمه إلى الفارسية السيد محمّد باقر الموسوي الهمداني، ج2، ص472 ـ 475.

(3) سورة الأحزاب: الآية 7.

(4) سورة المائدة: الآية 46.

وكذلك قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

يقول العلامة الطباطبائي في تعليقه على الآية الشريفة أعلاه إنَّ تصديق التوراة في الإنجيل في الآية الأولى أو تصديق الكُتب السماوية في القرآن الكريم في الآية الثانية يشير إلى النظرة الدينية الوحدوية للقرآن الكريم. ويعتقد الطباطبائي بأنَّ اختلاف الكتب السماوية إنّما هو في الإجمال والتفصيل وأنّ القرآن الكريم هو المُوضِّح والمُفسِّر لجميع الكُتب السماوية عموماً[2]، وهذا يدلّ بدوره على أنّ اختلاف الكتب السماوية يعود إلى المراتب التشكيكية للوحي الإلهيّ، ولذلك يؤكّد الله سبحانه وتعالى على كون القرآن الكريم هو المُهيمن على سائر الكتب السماوية الأخرى (بالإضافة إلى تصديقه تلك الكتب)[3].

2 ـ الحقيقة الواحدة للدين في القرآن

لكلمة (الدين) استخدامات متعددة ومعانٍ مختلفة في القرآن الكريم، لكنّ المعنى الأصل والرئيس لهذا المصطلح يُنسَب إلى الذات الإلهية المقدّسة حيث تمّ التأكيد عليه بتعابير كثيرة ومتنوعة. فتارة يُنسب الدين إلى الله سبحانه للإشارة إلى قُدسيّته وكونه إلهياً[4]، وتارة أخرى يُذكَر

---

(1) سورة يونس: الآية 37.

(2) محمد حسين الطباطبائي، تفسير **الميزان في تفسير القرآن**، ج10، ص90 ـ 92؛ ج5، ص565.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص570 ـ 571.

(4) سورة النّصر: الآية 2.

الدين بأنّه مُلك لله وحده[1]، أو تسميته بـ(**الحقّ**)[2]، خاصة إذا اعتبرنا أنّ إضافة (الحقّ) في الآيات الأخيرة هي إضافة بيانية. وهذا يدلّ بوضوح على أنّ القرآن الكريم أطلق كلمة (الدين) على الأديان الحقّ بالأصالة والذات، وعلى الأديان الباطلة كذلك عرضاً ومجازاً[3]. وتبيّن الآية الشريفة التالية تأكيد القرآن الكريم الوحدة الدينية الحقّة:

﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ * إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيَۢا بَيْنَهُمْۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[4].

ويشدّد العلامة الطباطبائي كذلك في تفسيره الآية أعلاه في مُختلف بحوثه على الوحدة الحقيقية للأديان جميعاً، فيما يعزو اختلاف تلك الأديان والشرائع إلى مراتب الكمال وليس أصل تلك الأديان وماهيّتها. ويضيف العلامة قائلاً إنّه ووفقاً لتعاليم القرآن الكريم فإنّ الإسلام هو الدين الحقيقيّ؛ مُعتبراً أنّ ذلك يعني بالتالي أنّ الدين الإسلامي هو الدين الإلهيّ الحقّ، أمّا الأديان الأخرى فهي تجلٍّ ومظهر لتلك الحقيقة المحضة[5].

إنّ نسبة الدين إلى الحقّ تعالى باعتباره مالكاً للوحدة الذاتية الحقيقية

---

(1) سورة الأنفال: الآية 39؛ سورة الأعراف: الآية 29.

(2) سورة التوبة: الآيتان 29 و33.

(3) وأقرّ العلامة الطباطبائي في نهاية تعليقه هذه الإضافة (أي إضافة الحقّ إلى الدين) وأنّها إضافة بيانية رغم أنّه يعتبر أصل الإضافة إضافة لامية. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص431.

(4) سورة آل عمران: الآيتان 18 و19.

(5) محمد حسين الطباطبائي، تفسير **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص188 ـ 190.

يتطلّب اتّصاف هذا الدّين كذلك بالوحدة الحقيقية، وهذا يعني أنّ الدين ليس صورة للوحدة بل هو الوحدة نفسها، ولذلك فإنّ وحدته هي من نوع الوحدة الذاتية. هذا من جهة، أمّا من الجهة الأخرى فإنّ مبدأ الدين القابليّ الذي هو الفطرة الإلهية في البشر، هو مبدأ واحد كذلك. وعلى هذا فإنّ الدين منسوب ومتّصف بالوحدة الحقيقية سواء من حيث المبدأ الفاعلي أو المبدأ القابليّ[1]. وتشير الآية الشريفة التالية إلى مسألة وحدة المبدأ القابليّ:

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾[2].

وتؤكّد الآية التالية بوضوح ملازمة الدين والفطرة الإلهية الواحدة:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].

وتعبيراً عن تأكيده هذه الوحدة الحقيقية للدين، يقول العلامة الطباطبائي:

«إنّ من خاصة الهداية الإلهية أنها تورد المهتدين بها صراطاً مستقيماً وطريقا سوياً لا تخلّف فيه ولا اختلاف. فلا بعض أجزاء

---

(1) المقصود بـ(المبدأ القابليّ) هو الفطرة الإنسانية الواحدة. لمزيد من المعلومات، انظر: عبد الله جوادي آملي، شريعت در آينهء معرفت (الشريعة في مرآة المعرفة)، مركز رجاء للنشر الثقافي، الطبعة الأولى، 1993م، ص99 ـ 100.

(2) سورة النساء: الآية 125.

(3) سورة الرّوم: الآية 30.

صراطه الذي هو دينه، بما فيه من المعارف والشرائع، يناقض البعض الآخر لما أنّ الجميع يمثل التوحيد الخالص الذي ليس إلّا حقيقة ثابتة واحدة، ولما أنّ كلها مبنية على الفطرة الإلهية التي لا تخطىء في حكمها ولا تتبدّل في عينيّتها ولا في مقتضياتها؛ ولا بعض الراكبين عليه السائرين فيه يألفون بعضاً آخر. فالذي يدعو إليه نبي من أنبياء الله هو الذي يدعو إليه جميعهم، والذي يندب إليه خاتمهم وآخرهم هو الذي يندب إليه آدمهم وأوّلهم من غير أي فرق إلّا من حيث الإجمال والتفصيل»[1].

واستناداً إلى الآيات القرآنية المذكورة وتفسير العلامة الطباطبائي لها فإنّ للوحدة الدينية الحقّة التي هي الإسلام بالمعنى العامّ تجليّات مختلفة في الأديان والشرائع المختلفة؛ إذاً، فتعددية الأديان هي تعددية في مقام الوحدة الحقيقية للإسلام. ووفقاً لهذه النظرة، فإنّ كلّ دين من الأديان له نصيبه وسهمه من الحقيقة الإسلامية الواحدة، وهي (أي تلك الأديان) تُمثّل الإسلام كلًّا بحسب حصّته. فالرّأي القائل إنّ كلّ دين من الأديان الإلهية يقود إلى الإسلام الخاصّ عَبر طُرُق وسُبُل مختلفة[2] (وليس الإسلام) هو رأي غير مقبول، وكذلك فإنّ الاستدلال الذي أشار إليه الشهيد مطهري من أنّ الإسلام في الآيات المذكورة يعني الإسلام الخاصّ غير مقبول كذلك[3]. وأكّد الشيخ الطبرسيّ أيضاً في تفسيره

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ترجمه إلى الفارسية السيد محمّد باقر الموسوي الهمداني، ج7، ص478.

(2) غلام رضا مصباحي، **صراط هاى نا مستقيم** (الصُّرُط العوجاء)، كتاب النقد، العدد 4، سنة 1993م، ص112.

(3) مرتضى مطهري، **العدل الإلهيّ**، منشورات صدرا، 1984م، ص300.

(**مجمع البيان**) المعنى العامّ للإسلام مستنداً في ذلك إلى كلام لأمير المؤمنين (ع)[1].

وتتحدّث الآية الشريفة (67) من سورة آل عمران عن اتّساع معنى الإسلام في القرآن الكريم من خلال إشارتها إلى أنّ سيّدنا إبراهيم (ع) كان حنيفاً مسلماً:

﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

فنسبة سيّدنا إبراهيم (ع) إلى الحنيفية هي إشارة إلى أنّ الإسلام هو الدين الحقيقيّ الوحيد والشريعة السمحاء[2]، ولذلك لا وجود لأيّ صراط آخر يُمكنه أن يُفضي إلى السعادة والسؤدد، فالدين الحقيقيّ هو دين واحد لا غير. ونسب الشيخ الطبرسيّ في تفسيره سيّدنا موسى وسيّدنا عيسى (ع) إلى الإسلام، ونفى أن يكون أيّ منهما يهودياً أو نصرانياً وأكّد أنّ الوصف باليهودية أو المسيحية هو في الحقيقة ذَمّ لهما، مشيراً إلى أنّ السّبب في ذلك هو انحراف أتباع تلك الأديان وضلالهم عن الدين الحقيقيّ الحنيف[3]. وبطبيعة الحال وكما ذكرنا، فإنّ نسبة سيّدنا موسى (ع) أو سيّدنا عيسى (ع) إلى الإسلام ليس لمجرّد تبرئتهما من اليهودية أو

---

(1) انظر: الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، ترجمه إلى الفارسية وعلّق عليه الحاج السيد علي نقي فيض الإسلام، الحكمة 120 و144؛ أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسيّ، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، صححه وعلّق عليه السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، الجزء الأوّل، ص421.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص399.

(3) أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسيّ، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الجزء الأول، ص457.

المسيحية بل من حيث إنّ هذيْن الرسوليْن الكريميْن هما رسولا الإسلام، شأنهم في ذلك شأن بقيّة أنبياء الله ورسله.

وكما أشرنا آنفاً فإنّ الوصف الدقيق والرائع الذي قدّمه القرآن الكريم عن الدين الحنيف يُبيّن نظرته للدين باعتباره حقيقة واحدة. ويمكننا ملاحظة هذه الرؤية في الآثار العرفانية كذلك بشكل جميل وواضح. فعلى سبيل المثال، أكّد محيي الدين بن العربيّ في مُختلف بحوثه ورسائله هذا المبدأ وأقام عليه الكثير من الأدلّة[1]. وبالإمكان مشاهدة تأثير هذه النظرة القرآنية والعرفانية في بعض المدارس الغربية المتأثّرة بالمدارس الشرقية، كما أنّ مبدأ الوحدة الدينية الحقّة يُعدّ من أهمّ المبادئ والأُسس في بعض المدارس كالحكمة الخالدة[2].

وهكذا فإنّ كلّ دين من الأديان يُمثّل تجلياً وظهوراً خاصاً أو جانباً من ذلك المطلق (المطلق النسبيّ أو الحنيف النسبيّ)، أمّا الدين الحنيف المطلق فهو الحقيقة الدينية الواحدة المحضة التي تظهر وتتكثّر في الأديان بصور مختلفة. وواضح أنّه لو كان القرآن الكريم قد عرّف مصطلح الإسلام بعيداً عن التعيّنات الدينية، كما تشهد على ذلك الآيات القرآنية، لكان هذان المصطلحان (أي الإسلام والحنيفية) متماثليْن إن لم نَقُل مترادفيْن.

---

(1) انظر: محيي الدين بن العربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم الدكتور عثمان يحيى والدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1977م، القاهرة، السفر الرابع، ف239 ـ 253، ص185 ـ 193؛ والسفر الخامس، ف72، ص102؛ تاج الدين الحسين ابن الحسن الخوارزمي، **شرح فصوص الحكم**، إشراف نجيب مايل هروي، طهران، 1985م، منشورات موسى، الجزء الأوّل، ص37 ـ 42 و 129 ـ 140.

(2) انظر:

Sayyid Hussein Nasr(ed), **The Essential Writings of Frithj Of Schuon**, 1991, p 20 - 52.

Frithj of Schuon, **Understanding Islam, trans**. D.M. Matheson, London, 50. _ George Allen, 1972, p 4

هذا، ويؤدي بنا الإيمان والاعتقاد بمبدأ وحدة الدين الإلهيّ إلى نَفي وجود أيّ اختلاف بين الأديان السماوية في أصل الديانة الذي هو الإسلام، ووجوده في الشرائع الدينية التي تُمثّل طُرُقاً ومناهج متعددة ومتنوعة بحسب الظروف المختلفة التي مرّت بها البشرية عَبر تأريخها الطويل.

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

وتطرّق العلامة الطباطبائي في تفسيره الآية الشريفة أعلاه إلى بيان الفروقات الموجودة بين مصطلح الدين والشريعة والمِلّة في القرآن الكريم، فاعتبر الشريعة أخصّ من الدين وقال بأنّها متكثّرة ومتعددة على عكس الدين، وعلّق على ذلك بقوله: «فالله سبحانه لم يتعبد عباده إلّا لدين واحد وهو الإسلام له، إلّا أنّه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة وسَنّ لهم سُنناً متنوعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوعها»[2]. ولذلك فإنّ كثرة الشرائع وتعددها ورغم تعليلها بالوحدة الدينية وأنّها في الحقيقة تجلياتها المتعددة، إلّا أنّها تتناسب مع مراتب الفهم ومنازل الإدراك البشريّ من حيث تغيّرها وتعدّدها.

إذاً، فحقيقة الدين الواحدة هي ثابتة لا تتغيّر في جميع الأديان السماوية، وأمّا الشرائع الإلهية فهي التي تتغيّر وتتبدّل. والمقصود بـ(الصراط المستقيم) الوارد ذكره في القرآن الكريم هو وحدة الدين

---

(1) سورة المائدة: الآية 48.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص573 ـ 576.

الإلهيّ وثباته، وهناك الكثير من آيات القرآن الكريم تشير إلى كلمة (الصراط) كنوع خاصّ من الصراط، سيّما بعد إضافة بعض الصفات إليه كالمستقيم والسّويّ أو إضافته إلى بعض الكلمات مثل (ربّي) و(ربّك) و(العزيز) و(الحميد) و(الله تعالى). وهكذا فإنّ القرآن الكريم دلّ على اقتصار الصراط والدين على الحقّ تعالى من وصفه له[1].

﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[2].

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].

وبالتالي، ومن خلال التفسير المذكور أعلاه، فقد اتّضح جواب الشبهة في كون القرآن الكريم قد أشار إلى الصراط بالمتكثّر ذاتياً[4].

3 ـ خاتمية الإسلام وشموليته وكماله

اتّفقت جميع المدارس والمذاهب الإسلامية على اختلافها وتنوّعها على كون مبدإ **خاتمية الدين الإسلامي** مبدأ لا يقبل الشكّ (مع ملاحظة بعض الفروق في التفسيرات أحياناً)[5].

وتؤكّد الآية الشريفة التالية ما ذكرناه بوضوح:

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص44 ـ 60.

(2) سورة الحمد: الآيتان 6 ـ 7.

(3) سورة الأنعام: الآية 153.

(4) لمزيد من المعلومات حول هذه الرؤية، انظر: عبد الكريم سروش، **صراطهاى مستقيم** (الصُرُط المستقيمة)، مؤسسة صراط الثقافية، 1998م، ص20 ـ 40.

(5) عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آينهء معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، ص211 ـ 227.

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[1].

فالشطر الأوّل من الآية يُبيّن تفنيد ورفض أحد التقاليد التي كانت مُتّبعة في العصر الجاهلي، أمّا شطرها الثاني فيَصف النبيّ (ص) بـ ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾. وقد دُوِّنت في كُتب التفسير الكثير من البحوث حول علاقة هذيْن الموضوعيْن مع ببعضهما البعض، لكن يبقى الموضوع الأهمّ هو أنّ هذه الآية الشريفة تشير بجلاء إلى أنّ النّسبة والعلاقة الحقيقيّة الوحيدة للنبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) تكمنان في كونه خاتم أنبياء الله تعالى. والمقصود بـ(**الخاتَم**) في الآية المذكورة هو (**المؤيِّد**) أو (**المُصَدِّق**) بالإضافة إلى كونه (**المُتَمِّم**) أو (**المُكَمِّل**). وعلى هذا، فإنّ المقصود بـ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ ليس خاتماً لعدد الأنبياء بل معناه كذلك المُؤيِّد والمُصَدِّق لجميع الأديان السماوية. ولعلّ الآية الشريفة (3) من سورة المائدة أصدق مثال على أنّ كلمة ﴿وَخَاتَمَ﴾ المذكورة في الآية أعلاه تتطلّب مفهوماً مكمّلاً:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

وكتب الكثير من المفكرين المسلمين حول دلائل وفلسفة خاتمية الدين الإسلامي، إلّا أنّ أهمّ تلك الدلائل هي: بلوغ الإنسان التطوّر

(1) سورة الأحزاب: الآية 40.

الفكري والاجتماعيّ، والمحافظة على القرآن الكريم باعتباره كتاباً سماوياً وصيانته من أيّ تحريف أو تبديل، وكتابة ووضع القوانين الحياتية الفردية والاجتماعية العامّة من قِبل الإسلام باعتباره الدين الواهب للحياة الأبدية، وإبقاء أبواب الاجتهاد مُشرعة ومفتوحة في المسائل المختلفة، والتمتّع بنعمة الولاية والإمامة بعد النبيّ الأكرم (ص) سيّما ما يحمله المذهب الشيعيّ الخالص[1].

والنقطة المهمّة هنا هي أنّ الإيمان بخاتمية الدين الإسلامي يتطلّب شمولية هذا الدين وكماله معاً، إذ لا يمكن اعتبار الدين الإسلامي خاتماً للأديان وفي الوقت عينه عدم الاعتراف بشموليّته وكماله. وإذا ما قارنّا بين الآيتيْن المذكورتيْن سيتّضح لنا هذا المعنى بشكل لا لَبس فيه. ويعني إكمال الدين الإسلامي للأديان السماوية الأخرى أنّ الدين الذي هو الإسلام قد وصل إلى مرحلة الكمال والتطبيق النهائية بواسطة الدين الإسلاميّ.

وبعبارة أخرى، فقد تجلّى الدين الحقيقيّ وهو الإسلام الذي كانت له تجليّات ومظاهر دينية مختلفة قبل ذلك، قد تجلّى في أعلى مظاهره وأكمل مراتبه عَبر الدين الإسلامي. والواقع أنّ جميع الأديان تمتلك تجلياً خاصّاً بها من الحقيقة الإلهية الواحدة، وكلّ واحد من تلك الأديان أصبح متّصفاً بسهم وجوديّ ورتبة دينية خاصة على أثر التجلّي الإلهيّ فيه.

(1) كتب الشهيد مرتضى مطهري بحثاً مفصلاً حول فلسفة ختم النبوّة وعللها، وذلك في الكتب التالية: (1) مرتضى مطهري، **المقالات الستّ**، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، 1984م، ص75 ـ 135؛ (2) مرتضى مطهري، **ختم النبوّة**، منشورات صدرا، الطبعة الأولى، 1984م؛ انظر أيضاً: ناصر مكارم شيرازي، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، منشورات دار الكتب الإسلامية، 1984م، ص336 ـ 339.

والشيء نفسه يُقال حول الدين الإسلامي، فهو غير مُستثنى من هذه القاعدة إلا من حيث كون تجلّي الدينيّ الإلهيّ أصبح أكمل وأشمل فيه ولعلّ ذلك هو السبب الذي جعل منه أكمل الأديان، وبالتالي اعتبار نبيّه (ص) أفضل الأنبياء وأمّته كذلك ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، وقد يكون السبب المذكور كذلك هو الذي جعل من الحقيقة الوجودية للنبي الأكرم (ص) المظهر الأكمل لاسم الله الجامع، فأضحى دين هذا النبيّ (ص) الدين الوحيد المَرضيّ والمقبول وأمّته خير الأُمم قاطبة.

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[1].

وقد ذكر العلامة الطباطبائي في تفسيره الآية أعلاه انسلاخ خطاب الآية عن الزمان، مُشيراً بذلك إلى أفضلية أمّة الإسلام التي تعود إلى أفضلية دينها[2].

وإذا أخذنا معنى كمال الدين الإسلامي وإكماله وفقاً للتفسير المذكور، أمكننا تحليل الآيات التي تدلّ على سيادة هذا الدين وظهوره على الأديان كلّها، فهناك بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى ظهور دين الإسلام وغلبته على بقيّة الأديان، ومنها الآية الشريفة التالية:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[3].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 110.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص583.

(3) سورة الصفّ: الآية 9.

وفُسِّرت كلمة **الإظهار** في الترجمات وكتب التفسير القرآني بالغلبة والسيادة والتسلّط، لكن ربما أمكن تأويل معنى ظهور الإسلام بالنسبة للأديان الأخرى بظهور الأديان كلّها وتجلّيها بالشكل الأكمل والأسمى. وقد عمّم العلامة الطباطبائي معنى **الإظهار** (أي ظهور الدين الإسلامي على الأديان) على جميع المذاهب والأديان غير السماوية قائلاً إنَّ ذلك لا يقتصر على ظهور الإسلام على الأديان السماوية وحسب، وهو ما يؤيّد التفسير المذكور للإظهار بمعنى الإكمال[1]. ولهذا فإنّ ظهور الإسلام على بقية الأديان يعني كماله وتمامه مقارنة بتلك الأديان دون أن يعني ذلك نَقض أو نسخ الأديان أو مبادئ الوحي وتعاليمه إطلاقاً.

وكما أنّ خاتمية الدين الإسلامي تتطلّب كماله فإنّ الإيمان بهذه الخاتمية وكمال هذا الدين يتطلّب الإيمان بعالميّته وشموليّته وخلوده كذلك. وتشهد العديد من آيات القرآن الكريم على أنّ الإسلام هو دين عالميّ وخالد، ومن تلك الآيات ما يشير إلى كون رسالة النبيّ محمّد (ص) هي المُرسلة لهداية الناس جميعاً وفي كلّ الأزمنة والعصور:

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[2].

وآيات أخرى تُبيّن أنّ كتاب محمّد (ص) مُوَجَّه إلى كلّ واحد من أفراد البشر، مثل:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[3].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص431.

(2) سورة الفرقان: الآية 1.

(3) سورة الأنبياء: الآية 107.

وهكذا فإنّ الدين الإسلامي هو أكمل الأديان الإلهيّة وفي الوقت نفسه هو مُكمّل لجميع تلك الأديان، بالإضافة إلى كونه ديناً عالميّاً وشاملاً. ولمّا كان هذا الدين قد نزل في مكان وزمان مُعيّنيْن وكان مُخاطَبوه فئة أو جماعة مُعيّنة من الناس، فإنّه ينبغي علينا ملاحظة الظروف ووضعها بعين الاعتبار إذا أردنا بيان العناصر الدينية، لكنّ خزانة المعارف الإسلامية زاخرة بالعناصر والمكوّنات الشمولية التي من شأنها أن تضع القوانين الأساسية والمهمّة لنظام الحياة الفردية والاجتماعية. ومن بين المقوّمات والمميزات الأصلية لنظرية شمولية الإسلام وعالميّته، دور العقل في استنباط الأحكام الإسلامية وسيره بموازاة الوَحي الإلهيّ، وفتح الباب أمام الاجتهاد في المسائل الدينية، والإيمان بمسألة الإمامة كنقطة ارتكاز لبيان الأحكام والقوانين الإسلامية، والاهتمام بالشريعة الإلهية والأنماط الفقهية الدينية وغير ذلك.

4 ـ نسخ الشرائع والأديان السماوية

ذكرنا آنفاً أنَّ الإيمان بخاتمية الدين الإسلامي لا يتعارض مع حقانية مبادئ الأديان السماوية الأخرى، بل على العكس فهو مُكمّلها كذلك لأنّ مبدأ الخاتمية ينسجم مع معنى اكتمال الأديان الأخرى والتصديق بصحّة الشرائع والسنن الإلهية جميعاً من قِبل الدين الإسلامي. لكنّ النقطة الوحيدة التي يبدو أنّها تتعارض مع المسألة المذكورة هي أنّ الدين الإسلامي يقرّ بنَسخ الأديان والشرائع السابقة. واستناداً إلى الرؤية الشائعة في الفكر الإسلامي فإنّ الدين الإسلامي الحنيف قام بعد مجيئه، كأكمل دين سماويّ، بنَسخ وإلغاء جميع الأديان والشرائع السابقة وسَلْبها حقانيّتها.

و(**النّسْخ**) في اللغة هو **الإبطال والإزالة** وكذلك تتضمّن الكلمة معنى **التبديل والتحويل والتغيير**. وأشار بعضهم إلى أنّ هذه الكلمة تتضمّن معنى **النّقل والانتقال**.

وقد وردت هذه الكلمة في عدد من آي القرآن الكريم حيث اختلفت معانيها من آية إلى أخرى. وفي ما يلي نشير إلى آيتيْن لبيان ذلك:

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[1].

﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾[2].

فمعنى النّسخ في الآية الأولى هو **الإزالة والمَحو** بينما تعني في الآية الثانية **الإزالة والتبديل والتغيير**. والمشهور بين المفسرين أنّ **النّسخ** إنّما يقع عندما تكون مصلحة حكم من الأحكام محدودة بزمان مُعيّن، أو ظروف خاصّة حيث ينتفي الحكم المذكور بانتهاء ذلك الزمان أو ارتفاع الظروف الخاصة. وبهذا الشّرح يتّضح لنا أنّ النّسخ ممكن أوّلاً عندما يكون الموضوع قابلاً للتغيير والنّسخ، وثانياً أن تكون هناك مصلحة مؤقّتة يزول حُكمها بزوالها.

وإذا قسّمنا نظام العقائد الدينية إلى قسمَيْن: قسم التعاليم والمُعتقدات الدينية وقسم الأوامر والأحكام الفقهية (الشريعة)، سيكون

(1) سورة الحجّ: الآية 52.

(2) سورة البقرة: الآية 106.

من البديهيّ استحالة إمكانية النّسخ وانتفاؤه في القسم الأوّل (أي المُعتقدات الدينية). فهذه الأخيرة (بما فيها المُعتقدات الكلامية والأخلاقية وأصول فقه الأديان) هي قضايا حقيقية تتحدّث عن واقع مُعيّن أو وقائع حقيقية وخارجية، ولذلك، فهي تقع خارج نطاق النّسخ من حيث التخصّص. وبعبارة أخرى، فإنّ قضايا جميع الأديان وعقائدها وتعاليمها الدينية غير قابلة للنّسخ أو النّفي لسببيْن، أوّلاً: لأنّها بمجموعها تنضوي تحت لواء الحقيقة الدينية الواحدة وعلى هذا فهي وقائع حقيقية. ثانياً: أنّ تلك القضايا وأخواتها ليست مُحدّدة بظروف مُعيّنة أو زمان مُعيّن، وفي المقابل، فإنّ الشرائع وفقه الأديان تندرج في إطار جعل الجاعل ومقيّدة بحكمة الشّارع ومصلحته باعتبارها قضايا وضعية وعقديّة. وعلى هذا الأساس تُصبح مسألة صِدق التعاليم التي أتى بها جميع الأنبياء والرّسل والحقائق الدينية الموجودة في كلّ الأديان، تُصبح أبدية وخالدة وغير مشروطة بزمان أو ظروف مُعيّنة، ولذا، لا يمكن تقييد تعاليم الأنبياء بعصر خاصّ أو فترة مُحددة كما توهّم البعض[1]. لكنّ هذه المسألة لا تعني تشابه تجلّي الحقيقة الدينية الواحدة في ما يخصّ المُعتقدات في الأديان المختلفة، ولا يعني كذلك الاختلاف في المراتب اعتبار التعاليم الدينية مؤقّتة أو اعتبارها معللة بظروف خاصّة. وفي مقابل الشرائع، فإنّ التعاليم والأوامر الإلهية تابعة لجعل الشّارع المقدّس حيث تُمثّل تلك الأوامر إملاءات إلهية (من نوع الأوامر والنواهي بالمعنى العامّ) وهي سارية المفعول وواجبة طالما ظلّ

---

(1) انظر: محمد لگنهاوزن، **التعددية: بحث في رؤية المفكرين المسلمين**، ترجمة نرجس جواندل؛ **في بحوث التعددية الدينية لدى (هيك)**، ترجمة عبد الرّحيم گواهي، منشورات تبيان، 1998م، ص245.

مفعول الأمر والنّهي باقياً، وبعد ذلك ستُصبح عملية النّسخ أو التغيير أو التبديل ممكنة مهما كان شكلها. وحول التأكيد على مثل هذا الفصل بين الدين (الحقيقة الدينية) وبين الشريعة وعلاقة ذلك بموضوع النّسخ، كتب العلامة الطباطبائي يقول:

«الشريعة هي الطريقة الممهدة لأُمّة من الأُمم أو لنَبيّ من الأنبياء الذين بُعِثوا بها كشريعة نوح وشريعة إبراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة محمد (ص)، والدين هو السّنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع»[1].

هذا وقد أشار العلامة الطباطبائي مراراً إلى عدم إمكانية نسخ أصول وتعاليم الأديان السماوية؛ لأنّ هذا المبدأ في الواقع يعود إلى الوحدة الدينية الحقّة والتي على أساسها تُعتبر جميع الأديان بمثابة تجليّات للحقيقة الإلهية الواحدة[2]، لذلك فإنّ تعاليم الأنبياء كلّها حَقّ وصِدق ولا وجود لأيّ نوع من النّسخ أو النّقض في تلك التعاليم، وأمّا الشرائع الدينية التي هي نوع من الإملاءات الدينية وقابلة للصّدق والكذب بصورة ذاتية، فهي تتبع مصلحة الشّارع المقدّس. لكنّ ما قلناه آنفاً لا يعني الفصل بين المقولتيْن أعلاه بل يعني أنّ أساس تعاليم الأنبياء غير قابل للنّسخ وأنّ صدقه وحقّانيته أبدية وشاملة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أغلب الذين يصرّون على مسألة نَسخ الأديان يقيمون استدلالاتهم على المبادئ التي تؤكّد هي الأخرى خاتمية

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص574.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص58؛ ج17، ص37؛ ج19، ص425 ـ 426.

الدين الإسلامي وكماله، لكن وكما ذكرنا، فإنّ مبادئ خاتمية الدين الإسلامي وكماله لا يتعارضان إطلاقاً مع حقانية التعاليم والأصول الإلهية للأديان الأخرى، بل هما مُكمّلان ومتمّمان لها.

ولا بدّ لنا من التذكير بأنّ ما قيل بشأن العقائد والتعاليم الدينية يندرج في إطار تعاليم الأديان السماوية الأصيلة التي تستند إلى الوحي الإلهيّ، ولولا ذلك لما حذّرنا القرآن الكريم باستمرار من الانحرافات العقائدية والدينية في بعض الأديان. فالآية التالية تشير بوضوح إلى وقوع وحدوث الكثير من أنواع الانحرافات والضلالات في بعض الأديان كالمسيحية واليهودية:

﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ﴾[1].

وهناك عدد آخر من الآيات القرآنية التي تُبيّن جانباً من العقائد المنحرفة لدى أهل الكتاب، في الوقت الذي تشير فيه آيات أخرى كذلك إلى الإيمان الصادق الذي تحمله فئة من أهل الكتاب وبعض أتباع الأديان الأخرى:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[2].

5 ـ تعددية الحقائق الدينية / تعددية النجاة والفوز

استناداً إلى ما ذكرناه من الأصول الدينية الوحدوية والتعددية، بات

(1) سورة المائدة: الآية 15.

(2) سورة المائدة: الآية 69.

من الضروريّ الفصل والتمييز بين نوعَي التعددية، أي التعددية في الحقائق الدينية ونظيرتها التي تخصّ النجاة والفوز والتوفيق. لكن يجب في البداية الإشارة إلى أنّ الآيات القرآنية تدلّ بصراحة ووضوح على أنّ الكفّار لا ينتمون إلى زمرة السعداء والناجين بل يرزحون تحت وطأة عذاب أبديّ:

﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾[1].

﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾[2].

وقد كثر الجدال والبحث بشأن ما تعنيه كلمة (الكُفر) حيث صُنّفت العديد من تلك البحوث ضمن سياق المعارف المختلفة بسبب خلطها بين مفاهيم الكُفر، ومن ذلك على سبيل المثال ما أحدثه نفوذ معنى الكفر فقهياً إلى المعنى الكلامي له، أو نفوذ المعنى الفقهي للكفر كذلك إلى مجال تفسير القرآن الكريم، أقول: ما أحدثه ذلك من الوقوع في أخطاء كبيرة في فهم معنى (الكُفر) في القرآن الكريم.

ومن الناحية الأخرى، فإنّ ما قيل في الآيات القرآنية والروايات المتنوعة حول مسألة تعذيب الكُفّار والوعيد ليس مطلقاً بل هو مقيّد بقيود مُعيّنة. ومن أشهر القيود المعروفة في موضوع عذاب الكفّار التي ذكرها

---

(1) سورة يونس: الآية 4.

(2) سورة التوبة: الآية 68.

القرآن الكريم اقتصار العذاب الإلهيّ على الكافرين المعاندين والمقصّرين وليس الأفراد الذين لم تصل أيديهم إلى معرفة الحقائق الدينية. مضافاً إلى ذلك، فهناك اختلافات في وجهات النظر حول تفسير مصير هذه الفئة (القاصرة) وكيفيّته، فالمشهور أنّ هذه المجموعة من الأفراد تشمل المجانين والأطفال والقاصرين (غير البالغين) والسّفهاء وغير المكلّفين بشكل عامّ. وإذا توسّعنا في معنى القصور، بدا لنا أنّ مَن أشار إليهم القرآن الكريم بـ(المُستضعفين) يُمثّلون كذلك الكفّار القاصرين وهؤلاء ليسوا بفئة أخرى ثالثة كما توهّم البعض. وعلى هذا، فإنّ كلّ مَن لم يتمكّن من الوصول أو التعرّف على المعارف الدينية لأيّ سبب أو علّة، يُعتبر من القاصرين، وهذا التقسيم أو التصنيف يشمل الكافرين، أمّا شرط القصور لاستثناء الكافرين القاصرين من مطلق العذاب والوعيد الإلهيّيْن، فمذكور في القرآن الكريم. وهكذا فإنّ غير الكافرين (أي المؤمنين) غير مشمولين بهذا التقسيم موضوعاً واختصاصاً، وهذا يعني أنّ جميع المتديّنين (في الأديان السماوية) لا يُعتبرون كافرين بالحكم المطلق للإيمان (وإن كان هؤلاء كافرين من الناحية الفقهية).

لكنّ بعض المفكرين المسلمين لا يوافقون على الرّأي المذكور فهم يرون أنّ العقائد الدينية للأديان الأخرى أضحت باطلة وغير حقّة، ولذلك، فإنّ عدم شمول أصحاب تلك الأديان العذاب الإلهيّ يعود إلى الرحمة الإلهية والفضل الرّبانيّ، ولا يُمثّل ذلك بأيّ شكل من الأشكال دليلاً على حقّانية تعاليمهم أو صِدق عقائدهم[1].

وبعبارة أخرى، فإنّه يمكن بيان نجاة أتباع الأديان الأخرى

---

(1) عبد الله جوادي آملي، شريعت در آينهء معرفت (الشريعة في مرآة المعرفة)، ص50 ـ 53.

وخلاصهم من العذاب بأسلوبَيْن؛ الأوّل تفسير مبنيّ على مبدأ الرّحمة والفضل الإلهيّيْن، حيث يُعتبر السبب الرئيسيّ لنجاة أتباع الأديان الأخرى والإحجام عن تعذيبهم. أمّا الأسلوب الثاني من التفسير والذي ينسجم مع رأي العلامة الطباطبائي أو هو قريب جداً منه بشأن النظرة الدينية الوحدوية، فيتمثّل في أنّ نجاة وفوز أتباع الأديان الأخرى يكون بمقدار حصولهم على الحقانية أو الحظّ النابع من تجلّي الوحدة الدينية الحقّة في شريعة ما. والفرق بين ذينك الرّأييْن هو أنّه ـ ووفقاً للنظرة الأولى - فإنّ الحكم بعدم تعذيب تلك الفئة مبنيّ مطلقاً على أساس اللّطف والفضل الإلهيّيْن، في حين أنّ التفسير الثاني يُنسب فيه فلاح وفوز أتباع تلك الأديان إلى المرتبة الوجودية والنّصيب الحاصل من الحقائق والمعارف الدينية في تلك الأديان. وكما ذكرنا سابقاً فإنّ هناك بعض الآيات القرآنية الخاصّة بنجاة أهل الإيمان وفوزهم حيث يتبلور فيها أنّ المنطق - واستناداً إلى التفسير الوحدويّ للأديان ـ هو السائد في جميع العقائد الموجودة في الأديان السماوية التي تتضمّن عناصر الإيمان الأصلية مثل الإيمان بالعقائد الدينية والتقيّد بالشرائع الدينية. وتُعتبر الآيتان الشريفتان التاليتان نموذجاً للآيات المذكورة:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾[2].

---

(1) سورة البقرة: الآية 62.

(2) سورة الكهف: الآية 107.

5 ـ 1 ـ أتباع الأديان كلّهم مؤمنون

يُعتبر **الإيمان** عنصراً مهمّاً من عناصر التديّن، وترتكز العلاقة المنطقية التي تربط ما بين التديّن والإيمان على قاعدة التساوي، والإيمان الدينيّ يَعني الاعتقاد بالتعاليم الدينية والتقيّد بالشريعة الدينية باعتبارها تُمثّل الأوامر الإلهيّة. لكنّ ذلك لا يعني المساواة بين أهل الإيمان جميعاً، أو أنّ الأديان كلّها متساوية وفي مرتبة واحدة، بل تختلف مراتبها كما أنّ أهل الإيمان كذلك مختلفون وليسوا في مستوى واحد من الإيمان. وفي ذلك قال العلامة الطباطبائي بأنّ أفضلية الشريعة لا تعني أفضلية المتشرّعين[1].

ولا بدّ لنا في هذا البحث من الإشارة إلى الاختلاف الموجود بين الموضوعيْن: **الإسلام والإيمان**، وأمّا النتيجة الحاصلة من أنّ جميع أتباع الأديان هم مؤمنون والمستنبطة من المقدّمة التي تقول إنّ جميع الأديان صادرة عن حقيقة دينية واحدة وهي الإسلام، فلا تُلزمنا اعتبار أهل الإسلام (أو أهل الإيمان) هم وحدهم المتديّنون، لأنّنا أشرنا في تعريفنا للتديّن ووصفه، إلى عُنصرَيْه الأساسيّيْن وهما الإيمان بالعقائد الدينية والتقيّد بالشريعة الدينية، ومن الطبيعي أن يكون الاعتقاد والعمل بالعُنصريْن المذكوريْن ناجماً عن الإيمان والاعتراف قلباً وليس التسليم الظاهريّ واللساني فقط. وبعبارة أخرى، فإنّ المراد من كلمة (**الإسلام**) في الآية الشريفة (49) من سورة الحجرات والتي أُشير فيها إلى الفرق بين أهل الإسلام وأهل الإيمان، المراد منها هو المعنى الظاهريّ والاعتراف اللساني والتسليم الشكليّ لله تعالى فقط وليس الاعتراف بالقلب والإيمان

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج8، ص240.

الباطني. لكن ما قيل بشأن الحقيقة الدينية الواحدة وهي الإسلام فينطبق على معنى الإيمان وهو التسليم الواقعيّ والحقيقيّ في مقابل الله تعالى، وذلك لأنّ الإيمان بالعقائد الدينية والتقيّد بالأوامر والنواهي الإلهية ينبثقان من قبول حقيقة الدين الإلهية قلباً وباطناً.

5 ـ 2 ـ تعددية النجاة والفوز في الأديان تتطلّب تعددية الحقائق الدينية

ذكرنا آنفاً أنّ العلامة الطباطبائي يعتبر الدين حقيقة واحدة ويُفسّر تعدّد الأديان بالتجليّات المتعددة، ووفقاً لذلك فإنّ جميع الأديان الإلهية تشتمل ضمناً على الحقائق المتّصفة بالأصالة والحقّانية رغم اختلافها في المراتب.

هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنّ الشرائع الدينية كذلك هي أمر إلهيّ وتجلٍّ للمشيئة الإلهية في الأديان، والتقيّد بهذيْن المبدأيْن اللذيْن يُمثّلان إيمان أهل الأديان، هو السببُ الرئيسيّ لنجاة أتباع الأديان الأخرى وخلاصهم؛ أي أنّ العلّة اللازمة للخلاص والنجاة في الدين متحقّقة وموجودة في جميع الأديان السماوية. ولذلك فإنّ الاعتراف بتعددية حقانية الأديان المختلفة وأصالتها (تلك الأديان التي تمتلك حقائق دينية واحدة رغم اختلافها) يتطلّب كذلك أن تكون مسألة النجاة والفلاح في الدين عامّة وشاملة، وفي الوقت عينه، وبالنظر إلى اختلاف وتكثّر الحقائق التشكيكية والتكميلية للأديان المختلفة، فمن البديهيّ وجود علاقة مباشرة وتلازم كامل بين الحقائق الدينية للأديان وبين مرتبة نجاة أتباعها وفلاحهم. وكلما كانت الحقائق الدينية للأديان المتعددة متّصفة بظهور وتجلّي أكمل بالاقتباس من الحقيقة المطلقة كان فلاح

أتباعها ونجاتهم أكمل كذلك، بالإضافة إلى وجود فرصة أكبر للإنسان لنَيل المعرفة المطلقة.

إذاً، ورغم أنّ النجاة والفلاح متعلّقان برحمة الله سبحانه ولطفه، إلّا أنّ هذا بالذات يُعتبر فضلاً لا يتأتّى إلا عن طريق اكتساب المعارف الحقّة والعمل بالشرائع الدينية. وحول هذه النقطة، يشير العلامة الطباطبائي في تفسيره (**الميزان**) قائلاً إنَّ هداية الإنسان ونجاته وفلاحه، كلّ ذلك هو نتيجة قهرية أو تكوينية للعقائد الحقّة والأعمال الصالحة له. ويضيف العلامة: «والعملية لها ارتباط بالنفس الإنسانية من جهة أنها تثبت فيها علوماً راسخة أو أحوالاً تؤدي إلى ملكات راسخة، وهذه العلوم والملكات تكون صوراً للنفس الإنسانية تعين طريقها إلى السعادة والشقاوة والقُرب والبعد من الله سبحانه، فإنّ الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة والاعتقادات الحقّة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلق إلّا بما هي له عند الله سبحانه من القرب والزّلفى والرّضوان والجنان، وبواسطة الأعمال الطالحة والعقائد السخيفة الباطلة يكتسب لنفسه صوراً لا تتعلق إلّا بالدنيا الداثرة وزخارفها الفانية»[1].

ويتّضح من خلال التحليل المذكور حول الهداية والنجاة والفلاح، تفسير الآيات التي تُنسب فيها مسألة الهداية إلى الله تعالى وحده بشكل كامل والآيات التي تعزو ذلك إلى الأفعال الاختيارية للإنسان، ولا شكّ في أنّ تفسير العلامة الطباطبائي كذلك والقاضي بالجمع بين مقولتي الهداية مشتقّ من المبدأ المذكور[2].

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص147 ـ 148.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص6.

والنتيجة هي أنّ كلّ دين من الأديان السماوية ـ وبمُقتضى مرتبته المقتبسة من تجلّي الحقيقة الدينية الواحدة ـ بإمكانه أن يُقدّم الفلاح والنجاة لأتباعه؛ إذاً، فهناك علاقة مباشرة بين هذيْن الأمريْن، أي بين الاعتراف بتعددية الحقائق الدينية وبين تعددية النجاة والفلاح، لكنّ المسلَّم به هو أنّ هذا الأمر مشروط بالإيمان والتقيّد بأصول الشرائع الدينية.

ولا ريب في أنّ مثل هذا التفسير للتعددية الدينية يختلف اختلافاً جوهرياً وذاتياً مع الرّؤى الغربية الشائعة حول التعددية الدينية، فالتفسير الأوّل للتعددية يعتبر التقيّد بالشرائع والمبادئ الدينية الأساسيّة شرطاً مسبقاً ورئيسياً للنجاة والفلاح، ويشدّد على ضرورة أن يكون السلوك الدينيّ للإنسان منظّماً وفقاً لذلك. مضافاً إلى هذا، فإنّ التفسير المذكور للتعددية لا يضع التجربة الدينية الغامضة مكان الشريعة ولا يستعيض بالآلهة المجسّمة وغير المجسّمة بدلاً من ذات الله المقدّسة، وهو لا يسمح للوحي التأريخيّ باحتلال مكان الوحي السماويّ إطلاقاً[1]. وفي نظريات علم الكلام الحديثة استُعيض بالوحي التأريخيّ بدلاً من الوحي السماويّ، وتمّ اختزال الوحي بالإدراكات والشهودات والمكاشفات، وبشكل عامّ بالتجارب الدينية والشخصية. وهكذا، فإنّه لا مجال أمام هذه النظرة حول الوحي سوى تفسيرها بالإدراكات الشخصية والتجارب الباطنية والعرفانية للمتديّنين في التعامل مع الواقعية المطلقة والتواصل

---

(1) تشير هذه المسألة إلى نظرية التعددية الدينية لـ(جون هيك) التي أكّد فيها على بعض العناصر مثل التجربة الدينية (بدلاً من الوحي الإلهيّ والشريعة)، والآلهة المجسّمة وغير المجسّمة (بدلاً من ذات الله تعالى المقدّسة)، وظواهر الواقع الإلهيّ (بدلاً من المعرفة الدينية الأصيلة)، والوحي التاريخيّ (بدلاً من الوحي الإلهيّ). وبعد هذه الإيضاحات، يتبيّن لنا الفرق الذاتي والجوهريّ بين نظرية التعددية الدينية لدى (هيك) وبين ما أسميناه بالتعددية الدينية وفقاً لآيات القرآن الكريم.

معها. ويُذكَر أنّ الوحي التأريخيّ يتمثّل في مجموعة المكاشفات والتجارب الشخصيّة تلك والتي أوجدت الأدب الدينيّ والطقوس الدينية بل وحتى القضايا والمُعتقدات الدينية وذلك عَبر مسيرة تحوّلها الدينيّ. وعلى هذا، فإنّ الوحي التأريخيّ لا يمثّل تيّاراً انتقلت من خلاله بعض الحقائق أو المُعتقدات إلى الإنسان من جانب الله سبحانه، بل هو ارتباط ذات المتعالي الوحيانيّ الذي تجلّى عَبر التاريخ الإنساني أو في حال التجلّي، أمّا الإلهيّات المستندة إلى هذا النوع من التجربة وكذلك انكشاف وظهور مجموعة من العقائد والقضايا الإلهية المستندة إلى تلك التجربة ليست انكشافاً أو ظهوراً لمجموعة من العقائد والقضايا الإلهية، بل هي انكشاف لله سبحانه للإنسان عن طريق التأريخ. لكن وفي مقابل ذلك فإنّ الشريعة في الوحي الإلهيّ تُمثّل ركن الإلوهية في الدين ولذلك تُنسب مجموعة الشرائع الإلهية إلى ذات الله المقدّسة التي جاء بها أنبياء الله ورُسله إلى أفراد البشر باعتبارهم وسطاء لذلك الارتباط. ومن الواضح أنّ هناك بَوْناً شاسعاً واختلافاً جوهرياً بين التعددية المبنية على الوحي التأريخيّ وبين ما أكّد عليه الإسلام وهو الوحي الإلهيّ وأصالة الأديان. ومن خلال هذا التفسير للتعددية الذي يدور حول محور الشريعة، يتّضح لنا أحد أهمّ الفروق بين هذه النظرة وبين النظرة التي يحملها بعض الأفراد من أمثال (جون هيك)[1] أو المسلمين الذي تأثّروا بنظرية (هيك).

(1) (John Harwood Hick 1922) أستاذ ولاهوتيّ وفيلسوف إنجليزي في الدين، قدم : مساهمات في الثيولوجيا الدينية وفي فلسفة الدين والتعددية الدينية. تُرجمت كتبه جون هيك إلى 17 لغة وكُتِب عنه وعن كتبه 20 كتاباً بلغات عدّة منها الصينية، واليابانية،والعربية، وله كذلك عدة محاضرات ومقالات. [المترجم]

إنّ التأكيد على الشريعة والبقاء على مقربة من محورها في مثل هذا التفسير للتعددية يُمثّل أحد الأسباب التي تُجيز لنا تسمية مثل تلك النظرية بـ(التعددية الحصرية)، أي التعددية التي تعترف بهذه الصفة لبعض الأديان التي تكون سبباً لنجاة وفلاح أتباعها، كلّ دين على حِدة وبشكل حصريّ؛ إنّها التعددية التي تقف في وجه أيّ نوع من التّساهل والنسبية والتشكيك وكذلك الحصرية التي تتنافى مع الوحدة الدينية.

6 ـ استنتاج

استناداً إلى ما قيل ووفقاً للآيات القرآنية وتفسير العلامة الطباطبائي، نكتفي بالإشارة إلى نقطتيْن كاستنتاج لكلّ ما ذكرناه:

أ ـ تتّصف نظرة القرآن الكريم تجاه الوحي الإلهيّ بالتكثّر والتعددية، وبموجب ما قاله العلامة الطباطبائي فإنّ هذا التكثّر وتلك التعددية ناجمة عن الوحدة الحقّة للأديان الإلهية. وفي الحقيقة فإنّ الأديان والشرائع السماوية تُمثّل بمجموعها مرتبة تفصيل الوحي الإلهيّ والتجليّات المختلفة لتلك الحقيقة الواحدة. وبعبارة أدقّ، فإنّ الوحي الإلهيّ متكثّر رغم وحدة الأهداف التي جاء بها الأنبياء واشتراكها وكذلك رغم وحدة الحقيقة الدينية. وممّا لا شكّ فيه هو أنّ هذا التكثّر ضروريّ لتجلّي وظهور الوحدة الحقّة للأديان، وضروريّ كذلك لتحقيق الأهداف المشتركة لبعثة الأنبياء والرّسل. وضمن إطار هذه النظرة فإنّ الأديان لا تتّصف بالتكثّر والتباين الذاتي بحيث يمكننا التقريب بينها عن طريق المشابهة والاشتراك وحسب، بل على العكس من ذلك، إذ هو تكثّر ناجم عن الوحدة الدينية، فالتعددية والتكثّر يندرجان في لائحة الوحدة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الوحدة الدينية الحقّة وتجلّي الحقّ تعالى في مراتب تلك الوحدة أكبر وأوسع من أن يُدعى بوحدة المبدأ الفاعلي أو وحدة المبدأ الغائيّ أو وحدة المبدأ القابلي، فالوحدة الدينية الحقّة ترتبط بمقام التجلّي الإلهيّ في الأديان المتكثّرة في حين أنّ وحدة المبدأ الفاعلي تتعلّق بمقام فاعلية الحقّ تعالى في الوحي الإلهيّ، ووحدة المبدأ الغائيّ تتعلّق بالغاية المشتركة الواحدة للأديان، بينما تتعلّق وحدة المبدأ القابلي بالفطرة الذاتية للإنسان.

ب ـ لا يوجد تعارض أو تضادّ بين نظرة القرآن الكريم حول عدم التفريق أو التمييز بين الأنبياء من جهة وبين تفضيل بعضهم على بعض من الجهة الأخرى. ويرى العلامة الطباطبائي أنّ مسألة عدم التفريق أو التمييز بين الأنبياء تعود إلى الوحدة الدينية الحقّة، أمّا تفضيل البعض منهم على البعض الآخر فيعود إلى تكثّر الأديان وتعدّد الأنبياء. واستناداً إلى هذا التفسير يمكن اعتبار الوحدة الدينية الحقّة مُكمّلة للكثرات الواقعية للأديان، والعكس صحيح كذلك. وفي الحقيقة فإنّ اختلاف الأديان هو عنصر مقوّم وداعم لوحدتها ولكلّ ما يُفضي إلى تلك الوحدة. ووفقاً لهذا، فإنّ الدين الإسلامي باعتباره خاتم الأديان، يُمثّل المظهر الأعلى والأكمل للظهور والتجلّي الدينيّيْن، وبالتالي فإنّ ظهور المراتب العُليا والأكمل لا يتطلّب نَفي المراتب الدنيا أو نَقضها أو الانتقاص منها. إذاً، فجميع الأديان السماوية تمتلك منزلة ومرتبة من الكمال الدينيّ بحسب مرتبتها الوجودية. ولمّا كانت جميع الأديان تُمثّل شؤوناً ومراتب لحقيقة واحدة، فإنّ جميع المُعتقدات والحقائق الدينية في الأديان السماوية هي صادقة وحقّة. ومن هنا اعتبر العلامة الطباطبائي النّسخَ

في أصل الدين أو الإسلام أمراً غير ممكن، بالإضافة إلى عدم إمكانية نَسخ التعاليم والأصول في الأديان السماوية. والواقع أنّ علّة حقانية المُعتقدات الدينية تكمن في وحدة تلك المُعتقدات لا كثرتها.

أمّا من الناحية الأخرى، فإنّ الشرائع الدينية التي تتألّف من الأوامر والنواهي الإلهية تابعة لجعل الشّارع المقدّس وهي مرتبطة ومسانخة للحقائق الدينية. وعلى هذا فإنّ صدق التعاليم الدينية وحقانية الشرائع الدينية منسوبة إلى الحقيقة الإلهية الواحدة، فالإيمان الدينيّ بدوره مكوّن من هذيْن العنصريْن، أي الإيمان بحقانية التعاليم الدينية والتقيّد بالشرائع الدينية. وكذلك الحال مع النجاة والفلاح في الدين فهما مرتبطان بالحقانية الدينية، أمّا نسبة نجاة الإنسان وفلاحه إلى اللّطف والفضل الإلهيّيْن دون اعتبار لتدخّل التعاليم الصادقة فتعني نَفي وإنكار الارتباط الضروريّ بين ذينك الأمريْن. ومن زاوية المبادئ الدينية فإنّ مسألة النجاة والفلاح النهائيّيْن للإنسان معلولة العقيدة والإيمان بالتعاليم الدينية والتقيّد بالشرائع السماوية.

وهكذا، فإنّ التعددية في الحقائق الدينية تتطلّب التعددية في النجاة والفلاح كذلك، لكن، كلّما كانت نسبة ظهور الحقيقة الدينية المطلقة وكمالها أكبر كانت فرصة تحقّق مرتبة النجاة والتوفيق أكبر كذلك على أعلى المستويات وأكملها وكانت أقرب إلى الحقيقة المطلقة، وكلما كان ظهور الحقيقة الدينية خافتاً أو كان مختلطاً بالظلمات والأعدام، ضَعفت كذلك نسبة النجاة والتوفيق بشكل مطّرد.

مبادئ علم الجمال والفنّ
في فكر العلامة الطباطبائي

الدكتور علي تاجديني

مقدّمة

من بين الميول الفطرية الموجودة لدى الإنسان، يتّصف علم الجمال بميزات تُضفي على حياته معنى خاصّاً، فمضافاً إلى كون الجمال يُمثّل مصدر الفنّ، فإنّه يُعتبر المهد الذي تُولَد فيه الأخلاق وتنمو فيه وتترعرع شيئاً فشيئاً. ومن هنا، يمكننا تصوّر مجال واسع وكبير لعلم الجمال يتجاوز الأمور المحسوسة ذات الوجود الخارجي ليشمل الأمور المعنوية أيضاً، ولذلك يَجد التطبيق في هذا المجال طريقه إلى المجالات والميادين الأخرى.

فجهاز التلفاز مثلاً هو آلة يستطيع فيه علم الجمال ـ وخاصّة علم الجمال البصريّ ـ عرض ما يمتلكه من معانٍ، ورغم أنّ عدم وجود العناصر الجمالية في عملية إنتاج البرامج لا يؤثّر بشكل كبير في الكثير من المجالات، إلّا أنّه لا يمكن إنكار ضرورة ذلك على أي حال؛ لأنّ

وجود المكوّنات والعناصر الخاصّة بالجمال في أيّ برنامج يُمثّل استجابة للحاجة الفطرية الإنسانية، ولا شكّ في أنّ تلك المكوّنات ستؤدّي إلى زيادة عدد المشاهدين للبرنامج المذكور. وبعبارة أخرى: فإنّه لا يمكننا تجاهل المؤهّلات من خلال رؤية الفيلم والتي تعمل على جَذب المشاهد وترغيبه في المشاهدة. وبالنظر إلى ما قيل، تزداد أهمية الاستفادة من العناصر الجمالية واستخدام المكوّنات التي يحتوي عليها علم الجمال (سواء منها الظاهرية أو المعنوية) في عملية الإنتاج، بل ويعتقد بعض أصحاب الرّأي أنّ الجمال هو النواة التي تدور حولها سائر الإلكترونات. يُضاف إلى ذلك أنّ الاستعانة بالعناصر الجمالية تساعد في إيجاز الرسائل واقتضابها، باعتبارها جزءاً من مستلزمات العصر الحديث.

ففي محطة إرسال تلفزيونيّ تتميّز بالخصائص التي تتميّز بها مؤسسة الإذاعة والتلفزة في جمهورية إيران الإسلامية التي تحاول السّير نحو الأهداف الدينية، يبدو استخدام مثل تلك العناصر مسألة مهمّة للغاية؛ وذلك لأنّ الاعتماد على بعض العناصر التي تتعارض مع الأهداف والعناصر الدينية المتوخّاة ممنوع إلى حدّ كبير. وفي مثل هذه الحالة يصعب استخدام المظاهر أو الأشكال الخدّاعة والنفعية المثيرة والشيّقة في الوقت نفسه.

وهنا، تظهر فائدة الاطّلاع على آراء المنظّرين والحكماء ورجال الدين الذين لهم آراؤهم القيّمة في مجال علم الجمال والاستعانة بالمنظّرين الدينيّين، ليتسنّى لنا استخدام العناصر المذكورة بالشكل الصحيح والتعرّف على أفكار المنظّرين في هذا المجال ومعايشة المبادئ الفلسفية لعلم الجمال. وسوف نتناول في محل آخر ماهية علم الجمال البصريّ التلفزيونيّ وسنناقش عندها العناصر الجمالية، ثمّ نتحدّث عن موقع هذا البحث بما يخصّ التلفزيون الدينيّ.

هيكلية الموضوع

إنّ البحوث التي قدّمها العلامة الطباطبائي في مجال علم الجمال والفنّ قليلة ونادرة للغاية، سواء في كُتبه الفلسفية مثل **نهاية الحكمة** أو في صفحات تفسيره القيّم المسمّى (**الميزان في تفسير القرآن**)، بل ولا نجد حتى رسالة واحدة له ولو موجزة تتضمّن بحثاً يتعلّق بالجمال والفنّ. ومع ذلك، نستطيع تلمّس بعض المسائل المهمّة في عدد من بحوث العلامة الفلسفية والقرآنية واعتبارها قاعدة ثابتة في بعض الموضوعات الخاصة بعلم الجمال والفنّ، ومن ذلك تعريفه الجمال وحقيقته ومصدره وثبات الجمال ونسبيّته.

ورغم أنّ مُعظم آثار العلامة الطباطبائي ترتدي زيّاً فلسفياً متأثّراً بشكل كبير بفلسفة الملّا صدرا، إلّا أنّه بإمكاننا تقسيم تلك البحوث والآثار إلى قسميْن، هما: **البحوث الفلسفية والبحوث القرآنية**. وخلافاً لسَلَفَيْه الفيلسوفيْن الملّا صدرا وهادي السبزواريّ، حاول العلامة الطباطبائي تجنّب الخلط بين بحوث العرفان من جهة وبين البحوث القرآنية في كتاباته الفلسفية من جهة أخرى، واتّبع في منهجه الفلسفيّ الاستدلال والبرهان القياسيّيْن متحاشياً الاستشهاد بالشعر أو الخطابة كما يُشاهد في بعض كُتب الفلسفة. وكذلك كان تصرّفه في التفسير، حيث اعتمد منهج تفسير القران بالقرآن، أمّا بحوثه الفلسفية فقد عزلها في فصول مستقلّة وحرص على فصل بحوثه الروائية أيضاً وعدم دَمجها بالبحوث القرآنية، فظلّ بذلك وفيّاً للقرآن الكريم في كلّ بحوثه الخاصّة به.

وما يدعو إلى الدهشة وجود انسجام ومواءمة غريبيْن بين البحوث الفلسفية والقرآنية في آثار العلامة الطباطبائي ومؤلّفاته بحيث لا نرى أيّ نوع من التناقض بينهما على الإطلاق. وسنحاول في هذه المقالة الفصل

بين بحوث العلامة الطباطبائي المتعلقة بعلم الجمال، بالإضافة إلى دراسة كلّ من بحوثه الفلسفية والقرآنية كذلك.

وقبل الدخول في تفاصيل البحث الرئيس، نرى من الضروريّ الإشارة إلى النقاط الآتية:

1 ـ كان المرحوم العلامة الطباطبائي يتحلّى بذهنية فلسفية راقية، فكان يلتزم قواعد العلوم وقوانينها بدقّة متناهية، ولم يَعمد يوماً إلى الخلط بين البحوث الفلسفية والبحوث الخاصة بالاستدلالات الكلامية، ولهذا نراه يتّبع سبيل العقل بشكل كامل في بحوثه الفلسفية والعقلية، مقدّماً البراهين والأدلّة للقارئ تباعاً.

2 ـ سعى العلامة الطباطبائي في بحوثه القرآنية بجدّ إلى بيان الموضوعات القرآنية بالاستناد إلى الآيات القرآنية نفسها بحيث لا يستطيع القارئ العثور على تأويلات أو متشابهات غير ضرورية عند متابعته تفسيره، بل على العكس من ذلك، سيشاهد القارئ بوضوح اتّكاء العلامة في نظرته القرآنية على المحكم من الآيات التي يعرضها بفكر وقّاد ودقّة متناهية.

3 ـ وفي ما يتعلّق ببحوث علم الجمال، طرح العلامة الطباطبائي بحوثاً قرآنية وفلسفية مشتركة تتضمّن في صميمها موضوعاً واحداً رغم اختلاف عناوين تلك البحوث مع بعضها البعض، وسيلاحظ القارئ بما لا لَبس فيه وجود تناسب وانسجام كبيرَيْن بين الفلسفة والوحي في فكر العلامة.

الجمال والفنّ في تفسير الميزان

يؤمن بعض الفلاسفة بإمكانية إدراك الجمال والإحساس به، رغم

صعوبة ـ أو ربما استحالة ـ وَصفه. وبعبارة أخرى: يرى أولئك الفلاسفة أنّه لا يمكن تعريف الجمال والحُسن بأيّ شكل من الأشكال. أمّا المرحوم العلامة الطباطبائي فقد استطاع تفسير الخير والحُسن في مواضع عديدة من تفسير **الميزان** مثل قوله: «فالخير بالحقيقة هو المطلوب لنفسه يُسمّى خيراً لكونه هو المطلوب إذا قِيسَ إلى غيره، وهو المُنتخب من بين الأشياء إذا أردنا واحداً منها وتردّدنا في اختياره من بينها. فالشيء كما عرفت إنما يُسمّى خيراً لكونه منتخباً إذا قيس إلى شيء آخر مؤثراً بالنسبة إلى ذلك الآخر»[1].

ويُلاحَظ أنّ التعريف المذكور للعلامة الطباطبائي يشبه إلى حدّ ما نظرة إفلاطون إلى الجمال؛ لأنّ العلامة يرى أنّ الخير (أو الجمال) هو المطلوب لنفسه يُسمى خيراً لكونه هو المطلوب إذا قيس إلى غيره[2]. وعلى هذا، فإنّ أنواع الجمال الطبيعيّ لها جذور في التناسب والانسجام. «فحُسن وجه الإنسان كون كلّ من العين والحاجب والأذن والأنف والفم وغيرها على حالٍ أو صفة ينبغي أن يركب في نفسه عليها، وكذا نسبة بعضها إلى بعض، وحينئذ تنجذب النفس ويميل الطبع إليه، ويُسمّى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء والمساءة والقبح على اختلاف الاعتبارات الملحوظة، فالمساءة معنى عَدميّ كما أنّ الحسن معنى وجودي»[3].

ظهور مفهوم الجمال

يبدو أنّ الإنسان هو أوّل مَن تَنبّه إلى معنى الحسن وذلك عَبر

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص13.

مشاهدة الجمال في أبناء نوعه المتمثّل في اعتدال الخلقة وتناسب نِسَب الأعضاء وخاصة في الوجه ثم في سائر الأمور المحسوسة من الطبيعيات، ثمّ عمّم ذلك على الأفعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملاءمتها غرض الاجتماع، وهو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة، وعدم ملاءمتها.

فالعدل حسن، والإحسان إلى مستحقّه حسن، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في مواردها حسناتٌ، والظلم والعدوان وأمثالهما سيئات قبيحة؛ لملاءمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لتمتعه التامّ في ظرف اجتماعه، وعدم ملاءمة القبيل الثاني.

وهذا القسم من الحسن وما يقابله تابع للفعل الذي يتصف به من حيث ملاءمته غرض الاجتماع، فمن الأفعال ما حسنه دائم ثابت إذا كانت ملاءمته غاية الاجتماع وغرضه كذلك كالعدل، ومنها ما قبحه كذلك كالظلم. ومن الأفعال ما يختلف حاله بحسب الأحوال والأوقات والأمكنة أو المجتمعات... فلا يستقرّ معنى العدل على شيء مُعيّن وهكذا[1].

والخلاصة، أنّ الإنسان وعلى حسب تحوّل العوامل المؤثرة في الاجتماعات، عمّم معنى الحسن والقبح على سائر الحوادث الخارجية التي تستقبله مدى حياته، على حسب تأثير مختلف العوامل.

حُسْن الحَسن وقُبح القبيح في القرآن

توجد مجموعة من الأحداث تتناسب وآمال الإنسان وأُمنياته وتُلائم

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص12 ـ 13.

سعادته في الحياة الفردية والاجتماعية، كالعافية والصحّة واليسر والرّخاء في المعيشة وغير ذلك، وتسمّى هذه بالحَسنات أو الخيرات. وتوجد مجموعة أخرى من الحالات نراها في تضادّ مستمرّ مع آمال الإنسان وسعادته ولا تهزّ له عطفاً أبداً، كالبلايا والمِحَن والفقر والمرض والذلّ والأسر وما شابهها. وتسمّى المجموعة الأخيرة السيئات أو الشرور. ويظهر مما تقدّم أنّ الحسنة والسيئة تتّصف بهما الأمور أو الأفعال من جهة إضافتها إلى كمال نوع أو سعادة فرد أو غير ذلك؛ فالحسن والقبح وصفان إضافيان وإن كانت الإضافة في بعض الموارد ثابتة لازمة وفي بعضها متغيرة كبذل المال الذي هو حسن بالنسبة إلى مستحقه وسيّئ بالنسبة إلى غير المستحق، وأنّ الحسن أمر ثبوتيّ دائماً والمساءة والقبح معنى عدميّ وهو فقدان الأمر صفة الملاءمة والموافقة المذكورة وإلّا فمتن الشيء أو الفعل مع قطع النظر عن الموافقة وعدم الموافقة المذكورين واحد من غير تفاوت فيه أصلاً. وأكل الطعام حسن مُباح إذا كان من مال آكله مثلاً، وهو بعينه سيئة محرّمة إذا كان من مال الغير من غير رضى منه؛ لأنه معصية للنهي الوارد عن أكل مال الغير بغير رضاه، ومتن الشيء المتصف بالحسن والسوء واحد.

مصدر الجماليات في القرآن الكريم

يرى العلامة الطباطبائي أنّ مبدأ الجمال ومنشأه هما ذات الحقّ تعالى وأسماؤه وصفاته الحسنى، ورغم أنّ جميع المفسّرين والمتكلمين يؤمنون أيضاً بهذه النظرة إلّا أنّهم يطرحون هذا الكلام بشكل قول مشهور وشائع، فيما فصّل العلامة الطباطبائي في تفسير **الميزان** إجراء بحث شامل ووضع مقدّماته التي جمعها من بين معاني الآيات القرآنية، وضمّ بعضها إلى بعضها الآخر، بشكل واضح ومنطقيّ وتمكّن من الحصول

على استنتاج رائع. ولمّا كان هذا البحث يحظى بأهمية كبيرة، حاولنا جمع وتصنيف بحوث المرحوم العلامة واستنباطها من مكامنها التفسيرية بقدر ما تسمح به هذه المقالة الموجزة.

أ) تحليل مفهوم الرّزق ونسبته إلى الجمال

لا ريب في أنّ الجمال هو نوع من الرّزق الذي وهبه الله عزّ وجلّ الأشياء. وإليك ما قاله العلامة الطباطبائي في ذلك:

«توسع الرّزق في معناه فعُدّ كلّ ما يصل الإنسان من الغذاء رزقاً، كأنّه عطية بحسب الحظ والجِدّ وإن لم يعلم مُعطيه، ثمّ عُمّم فسُمِّيَ كلّ ما يصل إلى الشيء مما ينتفع به رزقاً، وإن لم يكن غذاءً كسائر مزايا الحياة، من مال وجاه وعشيرة وأعضاد وجمال وعِلم وغير ذلك»[1].

وقال تعالى في ما يُحكى عن شعيب: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنۡهُ رِزۡقًا حَسَنٗاۚ﴾[2]، والمراد به النبوّة والعلم إلى غير ذلك من الآيات.

ويستنتج العلامة الطباطبائي من الآية الشريفة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾[3] قائلاً: «والمتحصل من قوله تعالى والمقام مقام الحصر أولاً أنّ الرّزق بحسب الحقيقة لا ينتسب إلّا إليه. وثانياً أنّ ما يَنتفع به الخلق في وجودهم، ممّا ينالونه من خير، فهو رزقهم والله رازقه».

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص257.

(2) سورة هود: الآية 88.

(3) سورة الذاريات: الآية 58.

ب) الجمال والخلقة

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ الحُسن والخير والجمال هي عناصر ملازمة للخلق، بمعنى، أنّه أينما تحقق الخلق كان الخير كذلك موجوداً إلى جانبه. أمّا استدلال العلامة هذا، فمبنيّ على أساس بعض الآيات الشريفة إذ يقول:

«والذي يَراه القرآن الشريف أنّ كلّ ما يقع عليه اسم الشيء ما خلا الله - عزّ اسمه - مخلوق لله قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾[2]. والآيتان تثبتان الخلقة في كلّ شيء، ثم قال تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾ فأثبت الحسن لكلّ مخلوق، وهو حسن لازم للخلقة غير منفكّ عنها يدور مدارها. فكلّ شيء له حظّ من الحسن، على قدر حظه من الخلقة والوجود. والتأمل في معنى الحسن على ما تقدّم يوضح ذلك مزيد إيضاح؛ فإنّ الحسن موافقة الشيء وملاءمته الغرض المطلوب والغاية المقصودة منه، وأجزاء الوجود وأبعاض هذا النظام الكوني متلائمة متوافقة، وحاشا ربّ العالمين أن يخلق ما تتنافى أجزاؤه، ويبطل بعضه بعضاً، فيخلّ بالغرض المطلوب أو يعجزه تعالى أو يبطل ما أراده من هذا النظام العجيب الذي يبهت العقل ويحيّر الفكرة»[3].

ج) تحليل الخير والشرّ ونسبتهما إلى الجمال والقُبح

وفي معنى (الخَير) قال العلامة الطباطبائي:

---

(1) سورة الزّمر: الآية 62.

(2) سورة الفرقان: الآية 2.

(3) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص17.

«الأصل في معنى الخير هو الانتخاب وإنما نسمّي الشيء خيراً لأنّا نقيسه إلى شيء آخر نريد أن نختار أحدهما فننتخبه فهو خير ولا نختاره إلّا لكونه متضمّناً لما نريده ونقصده، فما نريده هو الخير بالحقيقة، وإن كنّا أردناه أيضاً لشيء آخر فذلك الآخر هو الخير بالحقيقة، وغيره خير من جهته. فالخير بالحقيقة هو المطلوب لنفسه؛ يُسمّى خيراً لكونه هو المطلوب، إذا قِيسَ إلى غيره، وهو المنتخب من بين الأشياء إذا أردنا واحداً منها وتردّدنا في اختياره من بينها»[1].

ومن الإبداعات التي ابتكرها المرحوم العلامة تفريقه وتمييزه بين **الخير** وبين **أسماء الله** تعالى الحسنى، فهو يرى أنّ: «القرآن الكريم لا يطلق عليه سبحانه الخير إطلاق الاسم كسائر أسمائه الحسنى جلّت أسماؤه، وإنما يطلقه عليه إطلاق التوصيف كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ﴾[2]، وكقوله تعالى: ﴿ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾[3]. نعم، وقع الإطلاق على نحو التسمية بالإضافة كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾[4]، وقوله: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡحَٰكِمِينَ﴾[5]، وقوله: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾[6]. ولعلّ الوجه في جميع ذلك اعتبار ما في مادة **الخير** من معنى الانتخاب، فلم يطلق إطلاق الاسم عليه تعالى صَوناً لساحته تعالى أن يُقاس إلى غيره بنحو الإطلاق وقد عَنَتِ الوجوه لجنابه،

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص249.

(2) سورة طه: الآية 73.

(3) سورة يوسف: الآية 39.

(4) سورة الجمعة: الآية 11.

(5) سورة الأعراف: الآية 87.

(6) سورة آل عمران: الآية 150.

وأما التسمية عند الإضافة والنسبة، وكذا التوصيف في الموارد المقتضية لذلك فلا محذور فيه. فقد تبين أنّ الخير كلّه بيد الله»[1].

ويقول العلامة الطباطبائي كذلك: «وكما يصحّ تعليل إيتاء الملك والإعزاز بالخير الذي بيده تعالى، كذلك يصحّ تعليل نزع الملك والإذلال، فإنّهما وإن كانا شرّيْن لكن ليس الشرّ إلّا عدم الخير، فنزع الملك ليس إلّا عدم الإعزاز فانتهاء كلّ خير إليه تعالى هو الموجِب لانتهاء كلّ حرمان من الخير بنحو إليه تعالى؛ نعم، الذي يجب انتفاؤه عنه تعالى هو الاتصاف بما لا يليق بساحة قدسه من نواقص أفعال العباد وقبائح المعاصي إلّا بنحو الخذلان وعدم التوفيق، كما مرّ البحث عن ذلك»[2].

ومن خلال تحليله هذا البحث المهمّ يقسّم العلامة الطباطبائي الخير والشرّ إلى قسميْن: **تكوينيّ وتشريعيّ**، قائلاً: «وهناك خير وشرّ تشريعيان وهما أقسام الطاعات والمعاصي، وهما الأفعال الصادرة عن الإنسان من حيث انتسابها إلى اختياره ولا تستند من هذه الجهة إلى غير الإنسان قطعاً، وهذه النسبة هي الملاك لحسنها وقبحها، ولولا فرض اختيار في صدورها لم تتّصف بحسن ولا قبح، وهي من هذه الجهة لا تنتسب إليه تعالى إلّا من حيث توفيقه تعالى وعدم توفيقه لمصالح تقتضي ذلك».

وفي تفسير الآية الشريفة: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾[3] قال العلامة الطباطبائي:

---

(1) ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ﴾.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص251.

(3) سورة النساء: الآية 79.

«فللّه سبحانه الحسنات بما أنّ كلّ حسن مخلوق له، والخلق والحسن لا ينفكان، وله الحسنات بما أنها خيرات، وبيده الخير لا يملكه غيره إلّا بتمليكه، ولا ينسب إليه شيء من السيئات فإنّ السيئة من حيث إنها سيئة غير مخلوقة وشأنه الخلق، وإنما السيئة فقدان الإنسان مثلاً رحمة من لدنه تعالى أمسك عنها بما قدمته أيدي الناس، وأما الحسنة والسيئة بمعنى الطاعة والمعصية، فقد تقدّم الكلام في نسبتهما إلى الله سبحانه»[1].

أمّا النقطة الهامّة الأخرى المتعلقة بالسّيئة (أو الشرّ) فهي أنّها نسبية، وكما قال العلامة فإنّ: «الشّرور داخلة في القضاء الإلهي بالعرض»[2].

وبعبارة أدقّ: «الشّرور التي في العالم لما كانت مرتبطة بالحوادث الواقعة مكتنفة بها كانت أعداماً مضافة لا عدماً مطلقاً فلها حظّ من الوجود والوقوع كأنواع الفقد والنقص والموت والفساد الواقعة في الخارج الداخلة في النظام العام الكونيّ، ولذلك كان لها مَساس بالقضاء الإلهي الحاكم في الكون لكنها داخلة في القضاء بالعرض لا بالذات»[3]. فالزلازل والسيول تُمثّل شرّاً وقُبحاً للأفراد الذين يُصابون بها؛ لكنّها خيرٌ لأعدائهم. وفي مسألة الخير والشرّ، فإنّ هذه النسبية هي السائدة كذلك، حيث تتّصف الأمور والأفعال الخارجية بالخير والشرّ مع ملاحظة امتلاكها نسبة كمال النوع أو سعادة الفرد وما شابه ذلك. ولهذا فإنّ الحُسن والقُبح صفتان إضافيّتان غيرَ أنّ هذه الإضافة تكون ثابتة ولازمة في بعض الموارد بينما تكون عُرضة للتغيير في موارد أخرى. وأكل

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص23.

(2) المصدر نفسه، ج13، ص312.

(3) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص313.

الطعام حسن مُباح إذا كان من مال آكله مثلاً، وهو بعينه سيئة محرّمة، إذا كان من مال الغير من غير رضى منه لفقدانه امتثال النهي الوارد عن أكل مال الغير بغير رضاه، أو امتثال الأمر الوارد بالاقتصار على ما أحلّ الله. والمباشرة بين الرجل والمرأة حسنة مباحة إذا كان عن زواج مثلاً، وهو سيئة محرّمة إذا كان سفاحاً من غير نكاح لفقدانه موافقة التكليف الإلهي. فالحسنات عناوين وجودية في الأمور والأفعال، والسيئات عناوين عدميّة فيهما، ومتن الشيء المتصف بالحسن والسوء واحد»[1].

د) إسناد الجماليات إلى أسماء الله الحسنى

الاسم بحسب اللغة ما يُدلّ به على الشيء سواء أفاد مع ذلك معنى وصفياً كاللفظ الذي يُشار به إلى الشيء لدلالته على معنى موجود فيه، أو لم يُفد إلّا الإشارة إلى الذات. وقد ذكر الله سبحانه مرات كثيرة في القرآن الكريم أنّ الأسماء الحسنى هي لله وحده. وقُدّم الخبر في قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ فأفادَ الحصر وجِيء بالأسماء مُحّلى باللّام، والجمع المحلى باللام يُفيد العموم، ومُقتضى ذلك أنّ كلّ اسم أحسن في الوجود فهو لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد. فمَرجع جميع الجماليات في الوجود إلى الله سبحانه ولا يمتلك أيّ موجود أيّ نوع من الجمال أو الحسن من ذاته إطلاقاً سوى كونه مرآة أو اسماً دالّاً على المُسمّى، وهذا أيضاً يشير إلى ذات الحقّ تعالى. وظاهر كلامه تعالى أنّه أينما ذُكر اسم من أسمائه تأكّد لنا هذا المعنى، كقوله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص16.

(2) سورة طه: الآية 8.

﴿ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾[1]، فظاهر جميع هذه الآيات يدلّ على أنّ حقيقة الأسماء الحسنى راجعة إلى الله عزّ وجلّ فقط.

نقد نسبية الجمال

ومن البحوث المُعمّقة التي طرحها المرحوم العلامة الطباطبائي في تفسيره (**الميزان**) هو بحث ثبات ونسبية الحُسن والقُبح، فرغم مناقشته هذا البحث في ذيل المبادئ الأخلاقية الثابتة، إلّا أنّ نتائج البحث المذكور تكتسب أهمية كبيرة في بحثنا حول الجمال. ويرى العلامة أنّ الجمال ثابت بشكل مُطلق، وحتى عندما يدلّ الجمال على معنى نسبيّ في مرحلة العمل والفعل ووفقاً للظروف والتقاليد والمجتمعات المختلفة، لكن تبقى مبادئ الجمال ذات صفة ثابتة على الدّوام. وكما أنّ الفضائل الإنسانية تبقى ثابتة باستمرار فإنّ العدالة والبرّ بالآخرين والصِّدق والتقوى هي الأخرى صفات ثابتة في كلّ زمان ومكان. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الظلم والفحشاء والكذب هي صفات قبيحة وسيئة في كلّ زمان ومكان كذلك.

وتبقى المدارس المادية التي تُساوي بين الوجود وبين المادة وتنظر إلى كلّ شيء على أنّه متحوّل وفي حالة تغيّر مستمرّ، تبقى تلك المدارس عاجزة عن اعتبار المبادئ الأخلاقية ثابتة ومستقرّة؛ ولذلك، فإنّ أقصى ما توصّلت إليه المدارس المذكورة هي نسبية الأخلاق. ويرى أتباع تلك المدارس أنّ الأخلاق تختلف باختلاف المجتمعات وشكل المدنية سواء من ناحية المبادئ أو من ناحية الفروع؛ لأنّ الحُسن والقُبح ـ بزعمهم ـ

---

(1) سورة الإسراء: الآية 110.

ليسا متساويين في كلّ مكان وزمان، وليس لهما أصول أو مبادئ ثابتة ومقدّسة.

ويعتقد أصحاب هذه المدارس أيضاً أنّ المجتمع الإنسانيّ هو وليد مجموعة من الحاجات التي يرغب الإنسان بتلبيتها بمساعدة المجتمع؛ ولهذا نرى الإنسان يؤيّد بقاء المجتمع ودوامه، إذ إنّ بقاءه يعني بقاء الإنسان نفسه. هذا من ناحية، وأمّا من الناحية الأخرى، فلمّا كانت الطبيعة محكومة بقانون التطوّر والتكامل فإنّ المجتمع بدوره متغيّر باستمرار ويسير نحو التكامل. وعلى هذا، فإنّ الحُسن والقُبح هما انسجام العمل وتوافقه مع هدف المجتمع (وهو التكامل)، وفي حال عدم انسجامهما مع ذلك الهدف فإنّهما لن يبقيا جامدين وعلى حالة واحدة دائماً. ولذلك، لا بدّ من القول إنّه لا يوجد لدينا حُسن مُطلَق ولا قُبح مُطلق، بل إنّ كلّ ما هو موجود ليس سوى الحُسن والقُبح النسبيّين، واستناداً إلى ذلك لا بدّ من اعتبار الفضائل والرذائل الأخلاقية أموراً متغيّرة أيضاً.

أمّا العلامة الطباطبائي، فقد أجاب بالتفصيل وبالتحليل المنطقيّ على هذه النظرية التي ما زالت سائدة حتى يومنا هذا. فهو يقول: «وكيف كان فهو مسلك فاسد والحجة التي أُقيمت على هذه النظرية فاسدة من حيث البناء والمبنى معاً. توضيح ذلك: أنّا نجد كلّ موجود من هذه الموجودات الخارجية يصحب شخصية تلازمه، ويلزمها أن لا يكون الموجود بسببه عين الموجود الآخر ويفارقه في الوجود، كما أنّ وجود (زيد) يصحب شخصيةً ونوعَ وحدةٍ، لا يمكن معها أن يكون (عمرو) عينه، فـ(زيد) شخص واحد، و(عمرو) شخص آخر، وهما شخصان

اثنان، لا شخص واحد، فهذه حقيقة لا شكّ فيها. وهذا غير ما نقول: إنّ عالم المادة موجود ذو حقيقة واحدة شخصية، فلا ينبغي أن يشتبه الأمر. وينتج ذلك: أنّ الوجود الخارجي هو الشخصية عينها، لكنّ المفاهيم الذهنية تخالف الموجود الخارجي في هذا الحكم فإنّ المعنى كيفما كان يجوز للعقل أن يصدق على أكثر من مصداق واحد كمفهوم الإنسان ومفهوم الإنسان الطويل، ومفهوم هذا الإنسان القائم أمامنا. وأما تقسيم المنطقيين المفهوم إلى الكلي والجزئي، وكذا تقسيمهم الجزئي إلى الإضافي والحقيقي، فإنما هو تقسيم بالإضافة والنسبة، إمّا نسبة أحد المفهومين إلى الآخر وإما نسبته إلى الخارج، وهذا الوصف الذي في المفاهيم ـ وهو جواز الانطباق على أكثر من واحد ـ ربما نسميه الإطلاق كما نسمي مقابله بالشخصية أو الوحدة. ثم الموجود الخارجي (ونعني به الموجود المادي خاصة) لمّا كان واقعاً تحت قانون التغير والحركة العمومية، كان لا محالة ذا امتداد منقسماً إلى حدود وقطعات، كلّ قطعة منها تغاير القطعة الأخرى مما تقدّم عليها أو تأخّر عنها، ومع ذلك فهي مرتبطة بها بوجودها، إذ لولا ذلك لم يصدق معنى التغير والتبدّل؛ لأنّ أحد شيئين إذا عدم من أصله والآخر وجد من أصله لم يكن ذلك تبدّل هذا من ذاك، بل التبدّل الذي يلازم كلّ حركة إنما يتحقق بوجود قدر مشترك في الحالين جميعاً. ومن هنا، يظهر أنّ الحركة أمر واحد بشخصه يتكثر بحسب الإضافة إلى الحدود، فيتعيّن بكلّ نسبة قطعة تغاير القطعة الأخرى، وأمّا الحركة نفسها فسيلان وجريان واحد شخصيّ، ونحن ربما سمّينا هذا الوصف في الحركة إطلاقاً في مقابل النسب التي لها إلى كلّ حَدّ حد، فنقول: الحركة المطلقة بمعنى قطع النظر عن إضافتها إلى الحدود.

ومن هنا، يظهر أنّ المطلق بالمعنى الثاني أمر واقعي موجود في الخارج، بخلاف المطلق بالمعنى الأول، فإنّ الإطلاق بهذا المعنى وصف ذهني لموجود ذهني، هذا. ثمّ إنّا لا نشكّ في أنّ الإنسان موجود طبيعي ذو أفراد وأحكام وخواصّ وأنّ الذي تُوجده الخلقة هو الفرد من أفراد الإنسان دون مجموع الأفراد أعني الاجتماع الإنساني، إلّا أنّ الخلقة لمّا أحست بنقص وجوده، واحتياجه إلى استكمالات لا تتمّ له وحده، جهّزته بأدوات وقوى تلائم سعيه للاستكمال في ظرف الاجتماع وضمن الأفراد المجتمعين، فطبيعة الإنسان الفرد مقصود للخلقة أولاً وبالذات والاجتماع مقصود لها ثانياً وبالتّبع. وأمّا حقيقة أمر الإنسان مع هذا الاجتماع الذي تقتضيه وتتحرك إليه الطبيعة الإنسانية ـ إن صحّ إطلاق الاقتضاء والعلية والتحرّك في مورد الاجتماع حقيقة ـ فإنّ الفرد من الإنسان موجود شخصي واحد بالمعنى الذي تقدّم من شخصيته ووحدته، وهو مع ذلك واقع في الحركة، متبدّل متحوّل إلى الكمال. ومن هنا، كانت كلّ قطعة من قطعات وجوده المتبدل مغايرة لغيرها من القطعات، وهو مع ذلك ذو طبيعة سيّالة مطلقة محفوظة في مراحل التغيرات واحدة شخصية، وهذه الطبيعة الموجودة في الفرد محفوظة بالتوالد والتناسل واشتقاق الفرد من الفرد ـ وهي التي نعبّر عنها بالطبيعة النوعية ـ فإنّها محفوظة بالأفراد وإن تبدّلت وعرض لها الفساد والكون، بمثل البيان الذي مرّ في خصوص الطبيعة الفردية، فالطبيعة الشخصية موجودة متوجهة إلى الكمال الفردي، والطبيعة النوعية موجودة مطلقة متوجهة إلى الكمال. وهذا الاستكمال النوعي لا شكّ في وجوده وتحققه في نظام الطبيعة، وهو الذي نعتمد عليه في قولنا: إنّ النوع الإنسانيّ مثلاً متوجّه إلى الكمال، وإنّ الإنسان اليوم أكمل وجوداً من الإنسان الأوليّ،

وكذا ما تحكم به فرضية تحول الأنواع، فلولا أنّ هناك طبيعة نوعية خارجية محفوظة في الأفراد أو الأنواع مثلاً لم يكن هذا الكلام إلّا كلاماً شعرياً. والكلام في الاجتماع الشخصي القائم بين أفراد قوم أو في عصر أو في محيط، ونوع الاجتماع القائم بنوع الإنسان المستمرّ باستمراره والمتحوّل بتحوّله (لو صحّ أنّ الاجتماع كالإنسان المجتمع حال خارجي لطبيعة خارجية)! نظير القول في طبيعة الإنسان الشخصية والنوعية في التقييد والإطلاق. فالاجتماع متحرّك متبدّل بحركة الإنسان وتبدّله وله وحدة من بادئ الحركة إلى أين توجه بوجود مطلق، وهذا الواحد المتغير بواسطة نسبته وإضافته إلى كلّ حَد حدّاً تصير كلّ قطعة قطعة، وكلّ قطعة شخصاً واحداً من أشخاص الاجتماع، وأشخاص الاجتماع مستندة في وجودها إلى أشخاص الإنسان كما إنّ مطلق الاجتماع بالمعنى الذي تقدّم مستند إلى مطلق الطبيعة الإنسانية، فإنّ حكم الشخص شخص الحكم وفرده، وحكم المطلق مطلق الحكم.

ونحن لا نشكّ في أنّ الفرد من الإنسان وهو واحد له حكم واحد باقٍ ببقائه، إلّا أنّه متبدّل بتبدّلات جزئية بتبع التبدّلات الطارئة على موضوعه الذي هو الإنسان فمن أحكام الإنسان الطبيعي أنّه يتغذّى ويفعل بالإرادة ويحسّ ويتفكّر ـ وهو موجود مع الإنسان وباقٍ ببقائه ـ وإن تبدّل طبق تبدله في نفسه، وكذلك الكلام في أحكام مطلق الإنسان الموجود بوجود أفراده. ولمّا كان الاجتماع من أحكام الطبيعة الإنسانية وخواصّها فمطلق الاجتماع من خواص النوع الإنساني المطلق موجود معه باقٍ ببقائه. وأحكام الاجتماع التي أوجدها واقتضاها هي مع الاجتماع موجودة بوجوده، باقية ببقائه، وإن تبدّلت بتبدّلات جزئية مع انحفاظ الأصل مثل نوعها، وحينئذ صحّ لنا أن نقول: إنّ هناك أحكاماً اجتماعية

باقية غير متغيرة، كوجود مطلق الحسن والقبح، كما إنّ الاجتماع المطلق نفسه كذلك، بمعنى أنّ الاجتماع لا ينقلب إلى غير الاجتماع كالانفراد وإن تبدّل اجتماع خاصّ إلى آخر خاصّ، والحسن المطلق والخاص كالاجتماع المطلق والخاصّ بعينه.

ثمّ إنّا نرى أنّ الفرد من الإنسان يحتاج في وجوده وبقائه إلى كمالات ومنافع يجب عليه أن يجتلبها ويضمّها إلى نفسه، والدليل على هذا الوجوب احتياجه في جهات وجوده وتجهيز الخلقة له إلى ما يقوى به على ذلك، كجهاز التغذي وجهاز التناسل مثلاً، فعلى الإنسان أن يقدم عليه، وليس له أن لا يقدم قطعاً بالتفريط فإنّه يناقض دليل الوجوب الذي ذكرناه، وليس له أن يقدم في باب من أبواب الحاجة بما يزيد على اللاّزم بالإفراط، مثل أن يأكل حتى يموت أو يمرض أو يتعطل عن سائر قواة الفعالة، بل عليه أن يتوسّط في جلب كلّ كمال أو منفعة. وهذا التوسط هو العفة، وطرفاه الشّره والخمود، وكذلك نرى الفرد في وجوده وبقائه متوسطاً بين نواقص وأضداد ومضار لوجوده يجب عليه أن يدفعها، والدليل عليه الاحتياج والتجهيز في نفسه فيجب عليه المقاومة والدفاع على ما ينبغي من التوسط، من غير إفراط يضادّ سائر تجهيزاته أو تفريط يضادّ الاحتياج والتجهيز المربوطين، وهذا التوسط هو الشجاعة، وطرفاها التهوّر والجبن ونظير الكلام جارٍ في العلم ومقابليه أعني الجربزة والبلادة، وفي العدالة ومقابليها وهما الظلم والانظلام.

وإذا كان الفرد من الإنسان في نفسه وفي ظرف الاجتماع على هذا الوصف، فنوع الإنسان في اجتماعه النوعي أيضاً كذلك، فنوع الإنسان في اجتماعه يستكمل بالدّفاع بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وباجتلاب

المنافع بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعلم بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعدالة الاجتماعية ـ وهي إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، وبلوغه حظّه الذي يليق به دون الظلم والانظلام ـ وكلّ هذه الخصال الأربع فضائل بحكم الاجتماع المطلق يقضي الاجتماع الإنساني بحسنها المطلق، ويعدُّ مقابلاتها رذائل ويقضي بقبحها.

فقد تبيّن بهذا البيان: أنّ في الاجتماع المستمر الإنساني حُسناً وقُبحاً لا يخلو عنهما قطّ وأنّ أصول الأخلاق الأربعة فضائل حسنة دائماً، ومقابلاتها رذائل قبيحة دائماً، والطبيعة الإنسانية الاجتماعية تقضي بذلك، وإذا كان الأمر في الأصول على هذا النحو فالفروع المنتهية بحسب التحليل إليها حكمها في القبول كذاك، وإن كان ربما يقع اختلاف ما في مصاديقها من جهة الانطباق على ما سنشير إليه.

إذا عرفت ما ذكرنا ظهرَ لك وجه سقوط ما نقلنا من قولهم من أمر الأخلاق، وهاك بيانه. أما قولهم: إنّ الحُسن والقُبح المطلقيْن غير موجوديْن، بل الموجود منهما النسبيّ من الحسن والقبح وهو متغيّر مختلف باختلاف المناطق والأزمنة والاجتماعات، فهو مغالطة ناشئة من الخلط بين الإطلاق المفهومي بمعنى الكلية والإطلاق الوجودي بمعنى استمرار الوجود، فالحسن والقبح المطلقان الكلّيّان غير موجوديْن في الخارج لوصف الكلية والإطلاق؛ لكنّهما ليسا هما الموجبيْن لما نقصده من النتيجة، أمّا الحسن والقبح المطلقان المستمران بمعنى استمرارهما حكميْن للاجتماع ما دام الاجتماع مستمراً باستمرار الطبيعة فهما كذلك، فإنّ غايةَ الاجتماع سعادةُ النوع، ولا يمكن موافقة جميع الأفعال الممكنة والمفروضة للاجتماع كيفما فرض. فهناك أفعال موافقة ومخالفة دائماً

وهناك حسن وقبح دائماً. وعلى هذا، فكيف يمكن أن يفرض اجتماع كيفما اتّفق ولا يعتقد أهله أنّ من الواجب أن يعطى كلّ ذي حقّ حقه أو أنّ جلب المنافع بقدر ما ينبغي واجب أو أنّ الدفاع عن مصالح الاجتماع بقدر ما ينبغي لازم، أو أنّ العلم الذي تتميّز به منافع الإنسان من غيرها فضيلة حسنة؟ وهذه هي العدالة والعفة والشجاعة والحكمة التي ذكرنا أنّ الاجتماع الإنساني كيفما اتّفق لا يحكم إلّا بحسنها وكونها فضائل إنسانية، وكذا كيف يتيسر لاجتماع أن لا يحكم بوجوب الانقباض والانفعال عن التظاهر بالقبيح الشنيع، وهو الحياء من شعب العفة. أو لا يحكم بوجوب السخط وتغير النفس في هَتك المقدّسات وهضم الحقوق، وهو الغيرة من شعب الشجاعة. أو لا يحكم بوجوب الاقتصار على ما للإنسان من الحقوق الاجتماعية، وهو القناعة. أو لا يحكم بوجوب حفظ النفس في موقعها الاجتماعي من غير دَحض الناس وتحقيرهم بالاستكبار والبغي بغير الحقّ، وهو التواضع؟ وهكذا الأمر في كلّ واحد من فروع الفضائل.

وأما ما يزعمونه من اختلاف الأنظار في الاجتماعات المختلفة في خصوص الفضائل وصيرورة الخلق الواحد فضيلة عند قوم رذيلة عند آخرين في أمثلة جزئية، فليس من جهة اختلاف النظر في الحكم الاجتماعي بأن يعتقد قوم بوجوب اتباع الفضيلة الحسنة وآخرون بعدم وجوبه، بل من جهة الاختلاف في انطباق الحكم على المصداق وعدم انطباقه. مثل إنّ الاجتماعات التي كانت تديرها الحكومات المستبدة كانت ترى لعرش الملك الاختيار التامّ في أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وليس ذلك لسوء ظنهم بالعدالة بل لاعتقادهم بأنّه من حقوق السلطنة والملك فلم يكن ذلك ظلماً من مقام السلطنة بل إيفاءً بحقوقه

الحقة بزعمهم. ومثل أنّ العلم كان يُعيّر به الملوك في بعض الاجتماعات، كما يُحكى عن ملّة فرنسا في القرون الوسطى، ولم يكن ذلك لتحقيرهم فضيلة العلم، بل لزعمهم أنّ العلم بالسياسة وفنون إدارة الحكومة يضادّ المشاغل السلطانية. ومثل أنّ عفّة النساء بمعنى حفظ البضع من غير الزوج، وكذا الحياء من النساء وكذا الغيرة من رجالهن، وكذا عدة من الفضائل كالقناعة والتواضع أخلاق لا يذعن بفضلها في بعض الاجتماعات؛ لكنّ ذلك منهم لأنّ اجتماعهم الخاصّ لا يعدّها مصاديق للعفة والحياء والغيرة والقناعة والتواضع، لا لأنّ هذه الفضائل ليست فضائل عندهم.

والدليل على ذلك وجود أصلها عندهم، فهم يمدحون عفة الحاكم في حكمه والقاضي في قضائه، ويمدحون الاستحياء من مخالفة القوانين، ويمدحون الغيرة للدفاع عن الاستقلال والحضارة وعن جميع مقدساتهم، ويمدحون القناعة بما عيّنه القانون من الحقوق لهم، ويمدحون التواضع لأئمّتهم وهداتهم في الاجتماع.

وأما قولهم بدوران الأخلاق في حسنها مدار موافقتها غاية المرام الاجتماعي واستنتاجهم ذلك من دوران حسنها مدار موافقة غاية الاجتماع ففيه مغالطة واضحة، إذ إنّ المُراد بالاجتماع الهيئة الحاصلة من عمل مجموع القوانين التي قرّرتها الطبيعة بين الأفراد المجتمعين ولا محالة تكون موصلة إلى سعادتهم لولا الإخلال بانتظامها وجريها، ولا محالة لها أحكام: من الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة، والمراد بالمرام مجموع الفرضيات التي وضعت لإيجاد اجتماع على هيئة جديدة بتحميلها الأفراد المجتمعين، أعني أنّ الاجتماع والمرام متغايران بالفعلية

والقوة، والتحقق وفرض التحقق، فكيف يصير حكم أحدهما حكم الآخر عينه، وكيف يكون الحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة التي عيّنها الاجتماع العامّ باقتضاء من الطبيعة الإنسانية متبدّلة إلى ما حكم به المرام الذي ليس إلّا فرضاً من فارض؟

ولو قيل: إنّ لا حكم إلّا اجتماع العامّ الطبيعي من نفسه، بل الحكم للمرام، وخاصة إذا كانت فرضية متلائمة مع سعادة الأفراد عاد الكلام السابق في الحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة، وأنها تنتهي بالآخرة إلى اقتضاء مستمرّ من الطبيعة. على أنّ ههنا محذوراً آخر وهو أنّ الحسن والقبح وسائر الأحكام الاجتماعية - وهي التي تعتمد عليها الحجة الاجتماعية وتتألف منها الاستدلالات - لو كانت تابعة للمرام، ومن الممكن بل الواقع تحقّق مرامات مختلفة متناقضة متباينة أدّى ذلك إلى ارتفاع الحجة المشتركة المقبولة عند عامة الاجتماعات، ولم يكن التقدم والنجاح حينئذ إلّا للقدرة والتحكم، وكيف يمكن أن يُقال: إنّ الطبيعة الإنسانية ساقت أفرادها إلى حياة اجتماعية لا تفاهم بين أجزائها ولا حكم يجمعها إلّا حكم مبطل للاجتماع نفسه؟ وهل هذا إلّا تناقض شنيع في حكم الطبيعة واقتضائها الوجوديّ»[1]؟

علم الجمال والفنّ في آراء العلامة الطباطبائي الفلسفية

ليس باستطاعتنا العثور على بحث فلسفيّ مُحدّد للعلامة الطباطبائي حول علم الجمال والفنّ، لكن وعلى أساس الموضوعات الفلسفية المطروحة في آثار هذا العالِم الكبير، يمكننا الخروج ببعض الاستنتاجات

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص531 ـ 537.

حول مبادئ (علم) الجمال. ومن تلك البحوث: مصدر الجمال، مراتب الجمال، وتحليل النظام الأحسن.

مصدر الجمال ومراتبه

كلّنا نعلم أنّ الوجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي فإنّ الوجود الإمكانيّ الذي هو الفعل الواجب لله تعالى، ينقسم إلى عدّة مجموعات، مثل **المجرّد والماديّ**، والمجرّد بدوره ينقسم إلى **مجرّد عقليّ ومجرّد مثاليّ**.

أمّا عوالم الوجود الكليّة فهي ثلاثة لدى العلامة الطباطبائي:

1 ـ عالم المجرّدات التامّ العقليّ،

2 ـ عالَم المثال،

3 ـ عالَم المادّة والمادّيّات.

ونطالع في المبادئ الفلسفية للعلامة العبارات التالية: «الوجود حقيقة عينية مشكّكة ذات مراتب مختلفة، كلّ مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجودي الذي لِما دونها وتقوّمه وتتقوّم بما فوقها»[1].

ونستنتج ممّا قيل النقاط التالية:

● تتقدّم بعض عوالم الوجود على بعضها الآخر في الرّتبة، فقد ظهر أوّلاً عالَم العقل وظهر بعده عالَم المثال ثمّ عالَم المادّة. ويُمثّل هذا التقدّم والتأخّر تقدّماً وتأخّراً وجودياً وليس زمانياً.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة الرابعة، ص53.

- يُعتبر كلّ عالَم من تلك العوالم علّة لغيره من العوالم الأخرى، فالعالم العقلي هو العلّة المُوجِدة لعالَم المثال وهذا الأخير يُعتبر العلّة المُوجدة لعالَم المادة.
- العوالَم الثلاثة المذكورة متطابقة ومنسجمة في ما بينها؛ لأنّ كلّ علّة تحتضن كمال معلولها بشكل أفضل وأشرف، حيث إنّ في عالم المثال نظاماً مثالياً شبيهاً بنظام (عالَم) المادة إلّا أنّه يوجد ما هو أشرف منه. وكذلك الحال في عالم العقل حيث يوجد نظام منسجم ومتطابق مع عالَم المثال لكنّه أبسط منه، وهو أشرف وأجمل من النظام الموجود في عالَم المثال. وكلّ تلك العوالم ما هي إلّا علامات ودلائل على وجود الواجب تعالى، وما كمالات وجودها سوى انعكاس لكمال الواجب تعالى.

واستناداً إلى وجهة نظر العلامة الطباطبائي:

1 ـ تنقسم الجماليات الإمكانية إلى ثلاثة أقسام هي: أ ـ **جمال عالم المادّة**، ب ـ **الجمال المثاليّ**، ت ـ **الجمال العقليّ**.

2 ـ في العالم الإنساني الذي يُعتبر خلاصة الوجود وجوهره، مثل هذه المراتب أيضاً، أي أنّ جمال الخيال والجمال العقليّ هو السائد في جماليات الحواسّ الخمس كجمال العين والسّمع والباصرة وما شابهها.

3 ـ يُعتبر جمال عالم الطبيعة ظلّ عالم المثال وفيضاً منه، وعالم المثال فيض جمال العالم العقليّ ومعلوله. وهكذا الحال في العالم الإنساني إذ يُمثّل الجمال الحسيّ أدنى أنواع الجمال ثمّ يأتي الجمال الخياليّ ومن بعده الجمال العقليّ في قوس الصعود.

4 ـ جميع أنواع الجمال الإمكانيّ ناشئة من ذات الواجب تعالى وليست مستقلّة بذاتها، فذات الممكن منبثقة عن الجمال وعدمه، وإذا كان هناك أيّ جمال فإنّه ناشئ عن الوجود وهذا من جملة الاختلافات القائمة بين الفيلسوف والعارف في الاعتقاد أو عدمه بالنظام العليّ والمعلوليّ. فمن وجهة نظر الفيلسوف لا يمكن صدور سوى معلول واحد من العلّة، بينما ينكر العارف نظام العليّة بالكامل.

ويقول العلامة: «ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه لا يتسرّب إليه جهة كثرة لا عقلية ولا خارجية، واجداً لكلّ كمال وجودي وجداناً تفصيلياً في الإجمال عينه لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودي لمكان المسانخة بين العلة والمعلول له الفعلية التامة من كلّ جهة والتنزّه عن القوة والاستعداد. غير أنّه وجود ظليّ للوجود الواجبي فقير إليه متقوّم به غير مستقل دونه»[1].

النظام الأحسن

يُطرَح في بحوث علم الجمال باستمرار سؤال فلسفيّ مهمّ هو: «هل يُعتبر النظام القائم نظاماً جميلاً؟ وإذا كان كذلك، فما سرّ القبائح والشرور والمُعاناة وسوء الحظّ والانحرافات الأخرى التي تحيط بالبشرية والتي تكون أغلبها خارجة عن إرادته واختياره؟ يعتقد الفلاسفة أنّ أفضل دليل على وجود أيّ شيء هو آثاره الوجودية، إذاً، ألا يُمثّل وجود الشرّ والقبائح كالموت والزلازل والبراكين ومئات الكوارث الطبيعية التي تتسبّب بالدّمار والخراب، ألا يُمثّل كلّ ذلك شاهداً بليغاً على عدم وجود نظام أحسن»؟

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص316.

في الحقيقة أوصل هذا الموضوع العديد من المفكّرين إلى حافّة اليأس والقنوط، وخاصّة المُفكّرين الغربيين الذين كتبوا العديد من المقالات وألّفوا الكثير من الكُتب والمؤلّفات حول ماهية الشرور والقبائح، لكن بقي هذا السؤال يُحيّر جميع أفراد البشر ويشغلِ تفكيرهم طيلة حياتهم.

إلّا أنّ سماحة العلامة الطباطبائي استطاع وبجدارة الجواب على هذا السؤال في تفسير **الميزان** مستنداً في ذلك إلى الآيات القرآنية، حيث تناول الموضوع من جوانب عدّة؛ منها بحثه في العناية وبحثه الآخر في الخير والشرّ.

العناية

تُمثّل (**العناية**) مرتبة من مراتب علم الواجب، ويتلخّص استدلال العلامة الطباطبائي حول ذلك في العبارات التالية:

«العناية هي كون الصورة العلمية علّة موجبة للمعلوم الذي هو الفعل، فإنّ علمه التفصيليّ بالأشياء وهو عين ذاته علة لوجودها بما له من الخصوصيّات المعلومة فلَه تعالى عناية بخلقه»[1].

أمّا الوجود العينيّ للموجودات الممكنة، فليس سوى العِلم الفعليّ للواجب تعالى.

وفي الفصل السابع عشر من كتابه القيّم (**نهاية الحكمة**) كتب المرحوم العلامة الطباطبائي باباً تحت عنوان (**في العناية الإلهية**

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص293.

بخلقه وأنّ النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان)، حيث أجمل كلامه في الفصل المذكور مشيراً بقوله: «كلّما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخّاه [الفاعل] بفعله زاد اهتمامه بالفعل، وأمعنَ في إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيّات الممكنة اللّحاظ في إتقان صُنعه واستقصاء منافعه».

وأمّا العناية في الفواعل الأخرى كالحيوان والإنسان فهي بسبب ما يحصلون عليه من فعل، لكنّ الواجب تعالى - وللكمالات الكاملة التي يمتلكها - فإنّ عنايته بالفعل تتبع عنايته بالذات، وكما ثبت في علم الفلسفة فإنّ غاية المجرّد التامّ تكمن في واقع ذاته، في حين أنّ منافع غيره من الموجودات تُمثّل بالنسبة له المقصود بالتّبع.

وقد استدلّ العلامة الطباطبائي على عناية الحقّ تعالى والنظام الأحسن من خلال التحليل الإنّي واللّميّ، فأمّا برهانه اللّميّ فيعبّر عنه بقوله:

«الواجب تعالى غنيّ الذات، له كلّ كمال في الوجود فلا يستكمل بشيء من فعله، وكلّ موجود فعله ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته؛ لكن لمّا كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه وعلمه الذي هو عين ذاته علّة لِما سواه فيقع فعله على ما علم من غير إهمال في شيء مما علم من خصوصياته والكلّ معلوم فله تعالى عناية بخلقه»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص309.

البرهان اللّميّ حول النظام الأحسن

يتكوّن البرهان اللّميّ عَبر النظر إلى الخلقة ومشاهدتها، حيث تحيّرت العقول بمشاهدتها العالم عن طريق التجربة وكشف آلاف المسائل الرائعة والنقاط الجديدة والبديعة في الطبيعة والعلوم التجريبية والإنسانية، وكلّها تبيّن الإتقان المُستخدَم في الخلقة وجمالها وظرافتها.

ومن خلال استناده إلى ذينك الدّليليْن، يقول العلامة الطباطبائي:

«إنّ النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام وأحكمه لأنّه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضّعف والفتور إليه بوجه من الوجوه»[1].

الخير والشرّ ونشوء الشّرور في النظام الأحسن

«الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كلّ شيء ويتوجه إليه كلّ شيء بطبعه وإذا تردّد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها»[2].

وعلى هذا، فإمّا أن يكون الخير عين وجود الشيء أو هو الكمال الوجوديّ الذي يتوقّف عليه وجود ذلك الشيء، فالخير إذن هو الوجود عينه ويُقابله الشرّ الذي يعني انعدام الذات أو انعدام كمالها.

وإذا أمعنّا في الأحداث والوقائع التي يعتبرها الناس شرّاً فسيتحقّق لنا صِدق التحليل المذكور، ففي تلك الحوادث يُمثّل الشرّ في الحقيقة فقدان شيء ما أو فقدان أحد الكمالات. وفي ذلك يقول العلامة

---

(1) المصدر نفسه، ص309.

(2) المصدر نفسه، ص310.

الطباطبائي: «إذا قتلَ رجلٌ رجلاً بالسّيف صبراً فالضّرب المؤثر الذي تصدّاه القاتل كمال له وليس بشرّ وحدة السيف وكونه قطاعاً كمال له وليس بشرّ وانفعال عنق المقتول ولينته كمال لبدنه وليس بشرّ، وهكذا فليس الشرّ إلّا إزهاق الرّوح وبطلان الحياة وهو عدميّ. وتبيّن ممّا مرّ أنّ ما يُعدّ من الوجودات شراً بسبب الاستضرار به هو شرّ بالعرض كالقاتل والسيف في المثال المذكور»[1].

(1) المصدر نفسه، ص311.

المجتمع في فكر العلامة الطباطبائي

الدكتور مجيد كافي

لا تستقيم آراء أيّ مُفكّر أصيل يمتلك فكراً متناسقاً ومنسجماً إلّا على قواعده الفكرية في مجال المعرفة وفروع الفلسفة الأخرى، ولهذا، وقبل أن نشرع في بيان الآراء الاجتماعية للمرحوم العلامة الطباطبائيّ، نودّ أن نقدّم تقريراً موجزاً حول وجهات نظره في المبادئ والكليات الكبرى.

علم المعرفة

كتب المرحوم العلامة الطباطبائي العديد من البحوث تحت عناوين ومسميّات مختلفة في مجال الآراء الغربية المطروحة بشأن **علم المعرفة** لاهتمامه البالغ بهذا الموضوع. وفي ما يلي نشير إلى بعض تلك البحوث بإيجاز:

1 ـ العلم وأنواعه

عرّف العلامة الطباطبائيّ (**العلمَ**) على أنّه حصول أمر مجرّد من

المادة لأمر مجرّد، وإن شئتَ قلتَ: حضور شيء لشيء[1]. ولا بدّ من أن تكون واقعية العلم في بيانه وكشفه عالم الخارج، ولذلك فإنّ افتراض علم لا يكون كاشفاً عن شيء هو فرض محال[2]، وإمّا أن يكون هذا العلم حضورياً أو حصوليّاً[3]. ووفقاً لِما يقوله الإشراقيون الأمر الذي يعتبره العلامة حقّاً، فإنّ العلم الحضوريّ من وجهة نظرهم هو علم كلّ مجرّد بذاته وعلم العلة بالمعلول وعلم المعلول بالعلّة، أمّا العلم الحصوليّ فإنّه يعود بحدّ ذاته إلى العلم الحضوريّ[4]. وبسبب حضور المعلوم لدى العالِم فإنّ العلم الحضوريّ غير قابل للخطأ، أي أنّه وبالنظر إلى معنى (**الخطأ**) وهو (**عدم مطابقة العلم الواقع**) نستنتج أنّه لا معنى لوجود الخطأ في العلم الحضوريّ لأنّ الواقعة نفسها ـ وليست صورتها ـ حاضرة لدى العالِم، فلا معنى إذاً لبحث مسألة المطابقة وعدمها[5].

وينقسم العلم الحصولي إلى التصور والتصديق، وينقسم التصوّر بدوره إلى تصوّر حسيّ وخياليّ وعقليّ. فالإنسان لا يمتلك في بدء ولادته العلوم الحصولية، أي يكون خالي الذهن من العلوم الحسيّة والخيالية والعقلية، لكنّ العلم الحضوريّ بذاته موجود مع بداية مولده. وخلافاً لأفلاطون وفي معرض تفنيده نظريّته عن المعرفة بالتذكّر، فإنّ

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ج1، ص24.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، ص41.

(3) المصدر نفسه، ص7 ـ 36؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص237.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص256 ـ 260.

(5) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، ص55.

العلامة الطباطبائي يرى أنّ **الحسّ** هو أصل جميع المعلومات، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر[1].

ورغم أنّ العلامة يَنسب المعلومات برمّتها إلى الحسّ ويقيّدها به، لكن يمكننا القول إنّه إذا أخذنا الحسّ بمعناه الظاهري والباطنيّ ـ أي الإدراك الباطني الذي هو نوع من الأحاسيس ـ فإنّ حديثه بمجمله مقبول من حيث إنّ **كلّ تصوّر مسبوق بالحسّ**، إلّا أنّ الحسّ يشمل في معناه كلّاً من الظاهر والباطن معاً، ولمّا كان العلامة كذلك يعتبر أنّ الحسّ الظاهر بحاجة إلى الحسّ الباطن، إذاً، فكلّ إدراك مسبوق بمشاهدة حضورية فإنّ ما يماثله هو الإدراك[2].

وبرأي العلامة فإنّ العلم ينقسم بشكل عامّ إلى **جزئيّ وكلّي**، فإذا لم يكن قابلاً للمطابقة مع أكثر من مصداق كان هذا العلم علماً جزئياً، أمّا إذا كان ينطبق على أكثر من فرد واحد فإنّه علم كليّ لأنّ كلّاً من مفهوم الإنسان والشجرة ينطبق على كلّ إنسان وكل شجرة. إذاً، فالعلم الكليّ يتحقّق بعد تحقّق العلم بالجزئيّات، بمعنى أنّنا لا نستطيع مثلاً تصوّر **إنسان كليّ** إلّا إذا استطعنا تصوّر أفراد وجزئيّات عدد من الأفراد من قَبل[3].

وفي تقسيم آخر يُصنّف الطباطبائي العلمَ إلى بديهيّ ونظريّ[4]،

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **البرهان**، ص136 و138.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، ص60.

(3) المصدر نفسه، ص42.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص252.

والعلم البديهي ينقسم بدوره إلى ستّة أقسام هي: الأوليّات، الفطريات، المحسوسات، الحدسيات، المتواترات، والتجريبيات[1]. فالأوليّات هي بديهيّات بالذات وإليها ترجع بقيّة البديهيّات، وأولى الأوليات بالقبول هي قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما[2]، واستناداً إلى رأي العلامة فإنّ جميع العلوم بحاجة إلى هذه القضية، فلو فُرِضَ فيها شكٌّ سَرى ذلك إلى جميع القضايا وبَطُلَ العلم من أصله.

الأنثروبولوجيا (أو علم الإنسان)

تستند معرفة الآراء ووضع نظام المعرفة الاجتماعية لدى العلامة الطباطبائي إلى اضطلاعه الكبير بآرائه الدقيقة في باب خصائص الإنسان ومميزاته، وبالتالي كيفية تصوّره الإنسان كموجود. ولهذا، وقبل التطرّق إلى بيان آراء العلامة الاجتماعية، سنتصفّح بعض أفكاره حول الإنسان ومؤهّلاته الوجودية والروحية، ولو بشيء من الإيجاز.

طبّق المفكّرون على مرّ التأريخ أساليب متعددة لمعرفة الإنسان ونظر كلّ منهم إليه من زاويته الخاصّة. وفي محاولة منه لمعرفة النواحي الوجودية للإنسان وبحثها ودراستها، استخدم العلامة الطباطبائي أسلوباً عقلياً-فلسفياً ممزوجاً بالنصوص الدينية والأسلوب العقليّ التعبّدي. وبعبارة أوضح، فإنّ **الأنثروبولوجيا** من وجهة نظر العلامة تُمثّل معرفة الإنسان من الناحية الفلسفية ـ الدينية حيث بحث وجود الإنسان من منظارَيْن اثنيْن: **المنظار التعقّلي والفكر الدينيّ**. لهذا، فإنّ كلمة

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **البرهان**، ص7 ـ 136.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص252.

الأنثروبولوجيا وانطلاقاً تعني إدراك النظرة الأولى في باب الإنسان ولا يكون ذلك إلّا مساعدة الفلسفة والوحي.

ويقرّ العلامة الطباطبائي بامتلاك الإنسان الهويّة الأوليّة والذاتية منذ اللحظات الأولى لولادته، ولذلك كان يسعى إلى تحديد ومعرفة العناصر التي تشكّل تلك الهويّة. وفيما يلي بعض تلك الأمور التي أشار إليها في تفسير **الميزان**:

1) خلود الإنسان

الإنسان موجود أبديّ لم يُخلَق للفناء، واستناداً لهذه النظرة فإنّ الموت يُعدّ بداية الحياة الأبدية للإنسان. وخلال وجوده في هذا العالم يكون الإنسان جاهلاً الكثير من الحقائق المتعلقة بوجوده ومنها خلوده، لكن بمجرّد تركه هذا العالم تتّضح له مُعظم الحقائق، مثل حقيقة الحياة الأبدية والأُخروية[1].

2) الإنسان خليفة الله

الإنسان خليفة لله تعالى على هذه الأرض وهو نموذج مُصغّر لعالم أكبر. وليست خلافة الله بشكل مطلق خلافة اعتبارية، بل هي خلافة تكوينية[2]. وتُكسِب المرتبةُ العليا للخلافة التكوينية خليفةَ الله القدرةَ على

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص119.

(2) يُقصَد بالخلافة الاعتبارية والتشريعية حمل مسؤولية هداية الناس والحكم بينهم، أمّا الخلافة التكوينية فهي أن يصبح الإنسان مظهراً ومرآة لاسم من أسماء الله، أو عدد منها، أو جميعها ووصول صفات الله سبحانه بواسطة ذلك الإنسان إلى مرحلة العمل والظهور. (انظر: رجبي، **معرفة الإنسان**، ص84).

القيام بأفعال إلهية، وعلى هذا، فالخلافة غير مقصورة على شخص آدم (ع) بل بَنوه يشاركونه فيها من غير اختصاص[1].

3) كرامة الإنسان

يتفوّق الإنسان على بقيّة الموجودات والمخلوقات لامتلاكه قدرة التفكير والتعقّل، وهذه الكرامة أو الميزة التي تُعتبر ذاتية تعني أنّ الله عزّ وجلّ قد خلق الإنسان بشكل يتمتّع معه من حيث هيكله الوجوديّ بإمكانات ومزايا تجعله متفوّقاً على سائر الموجودات الأخرى. ولا شكّ في أنّ هذه الكرامة الممنوحة للإنسان تدلّ على عناية الله سبحانه وتعالى به، وهي بالمناسبة كرامة موهوبة لجميع أفراد البشر دون استثناء. «وبالجملة بنو آدم مكرّمون بما خصّهم الله به من بين سائر الموجودات الكونية وهو الذي يمتازون به عن غيرهم وهو العقل الذي يعرفون به الحقّ من الباطل والخير من الشرّ والنافع من الضارّ»[2].

4) الاختيار

اختيار الإنسان معناه انتقاؤه أحد السُّبُل والأفعال المتعددة المتاحة أمامه بعد البحث والدراسة، ثمّ تصميمه على اتّباع ذلك وتطبيقه، وهذا يعني أنّه خطا خطوة واحدة في طريقه المصيريّ الخيّر أو الشّرير. إذاً فالبحث والدراسة ثمّ الاختيار ثمّ التصميم هي ثلاثة عناصر أساس في عملية الاختيار التي يقوم بها الإنسان. لكنّنا لا نجد ملكة الاختيار هذه في الجماد الذي لا يمتلك قدرة المعرفة، ولا لدى الملائكة الذين ليس

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص116.

(2) المصدر نفسه، ج13، ص156.

أمامهم سوى طريق واحدة دون اختيار منهم، ولا كذلك في الإنسان غير المتكامل الذي ما زال غير قادر على الاختيار.

«الإنسان كائن وُهِب العقل والإرادة فبإمكانه اختيار الشيء الذي يريد أو تركه. لكنّه مجبور على أيّة حال على الاختيار وإن كان مُخيّراً في القيام بأعماله، بمعنى أنّه حُرّ في القيام بعمل ما أو الامتناع عن ذلك وفقاً لفطرته وليس مقيّداً بأيّ منهما»[1].

5) الخلق في أحسن تقويم

من الخصائص التي يمتاز بها الإنسان عن غيره من الموجودات هي كونه خُلِق بأفضل المواصفات ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[2]، والمقصود بذلك هو أنّه خُلِقَ بشكل يمكّنه من امتلاك أفضل القُدرات والمقوّمات الخاصة بالثبات والبقاء.

«والمراد بكون خلقه في أحسن تقويم اشتمال التقويم عليه في جميع شؤونه وجهات وجوده... والمراد به الجنس ذو أحسن قوام بحسب الخلقة»[3].

6) البحث عن الحقيقة

جُبِلَ الإنسان على البحث عن الحقّ والحقيقة بشكل دائم.

«إنّ الإنسان بحسب الفطرة يتبع ما وجده أمراً واقعياً خارجياً بنحوٍ، فهو يتبع الحقّ بحسب الفطرة حتى أنّ من ينكر وجود

---

(1) المصدر نفسه، ج20، ص370.

(2) سورة التين: الآية 4.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص319.

العلم الجازم إذا أُلقيَ إليه قول لا يجد من نفسه التردّد فيه خضع له بالقبول»[1].

7) الإيمان بالله تعالى

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ لدى الإنسان نوعاً من الاستعداد الوجوديّ والكيانيّ نحو الإيمان بالله عزّ وجلّ حيث يُعَبَّر عن ذلك بـ**(الفطرة)**، وأنّ الإنسان المؤمن هو الشخص الذي يستثمر هذه الميزة ويطوّرها.

«فطرة الله هي ما ركّز فيه من قوّته على معرفة الإيمان»[2].

8) الكمال غير المتناهي

إنّ سَعي الإنسان إلى الخلود والسعادة هو أحد اتّجاهاته الفطرية والذاتية، بل إنّ مساعي الإنسان كلّها تنصبّ في مجرى واحد وهو تحقيق هذه الأمنية وإكمال النواقص في حياته والوصول إلى الكمال والتمتّع بالسعادة. ولا شكّ في أنّ كلّ واحد منّا يرغب في الحصول على الكمال المطلق والحقيقيّ لا الاعتباريّ النسبيّ، ولن نصل إلى السعادة الواقعية إلّا بسلوك هذا الطريق وبلوغ الكمال غير المتناهي.

«فالإنسان، والمراد به الجنس ذو أحسن قوام بحسب الخلقة. ومعنى كونه ذا أحسن قوام بحسب الخلقة على ما يُستفاد من قوله تعالى صلوحه بحسب الخلقة للعروج إلى الرفيع الأعلى والفوز

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص103.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص191.

بحياة خالدة عند ربّه، سعيدة لا شقوة معها، وذلك بما جهّزه الله به من العلم النافع ومكّنه منه من العمل الصالح»[1].

9) قدرة التمييز والمعرفة

يمتلك الإنسان الكثير من الوسائل والإمكانات التي يستطيع بواسطتها فَهم الحقائق والأبعاد الوجودية للخلق وإدراكهما، فرغم أنّه يفتقد مثل تلك الإمكانات في بداية خلقته إلّا أنّ لديه الاستعداد لذلك.

«خلقَ الله سبحانه هذا النوع وأودع فيه الشعور وركّب فيه السّمع والبصر والفؤاد، ففيه قوة الإدراك والفكر، وبها يستحضر ما هو ظاهر عنده من الحوادث وما هو موجود في الحال وما كان وما سيكون ويؤول إليه أمر الحدوث والوقوع، فله إحاطة ما بجميع الحوادث»[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة يعتبر قدرة الإنسان محدودة ويرى أنّه ليس بوُسع الإنسان أن يتعرّف كلّ ما يريد.

«يشير القرآن الكريم إلى المحدودية العلمية للإنسان وأنّه لا يحيط إحاطة كاملة بكلّ الحقائق والأسرار الخاصة بالأحداث؛ لأنّ الله سبحانه وحده الذي يملك الإحاطة المطلقة بجميع خصوصيات المخلوقات»[3].

10) تسخير الإنسان

يميل الإنسان بالفطرة إلى تسخير واستخدام الآخرين لتحقيق أهدافه

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص319.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص113.
(3) محمد حسين الطباطبائي، **بررسيهاى اسلامى** (بحوث إسلامية)، ج1، ص190.

والوصول إلى مصالحه ومنافعه، ولمّا كان من المتعذّر تحقيق مثل هذه الغاية بشكلها الأفضل والأكمل إلا داخل المجتمع، لم يَجد الإنسان بدّاً من اللجوء إلى تأسيس المجتمع وإيجاده. فوجود الإنسان داخل المجتمع ومشاركته في النشاطات الاجتماعية ومن خلال القيام بأعماله وواجباته دفعه إلى محاولة استغلال الآخرين واستثمار نشاطاتهم والاستفادة من جهودهم.

«تصديق الإنسان بأنّه يجب أن يستخدم كلّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله وينتفع لنفسه ويستبقي حياته بأيّ سبب أمكن، وبذلك يأخذ في التصرف في المادة، ويعمل منها آلات يتصرّف بها... وأنواع الصّناعات والفنون المتخذة لبلوغ المقاصد والأغراض المنظور فيها. وبذلك يأخذ الإنسان أيضاً في التصرّف في النبات بأنواع التصرف... ولا يقتصر على سائر الحيوان دون أن يستخدم سائر أفراد نوعه من الآدميين فيستخدمها كلّ استخدام ممكن ويتصرف في وجودها وأفعالها بما يتيسّر له من التصرف، كلّ ذلك مما لا ريب فيه»[1].

ويُذكَر أنّ العلامة الطباطبائي يعتقد بوجود نوعيْن من الفطرة داخل الإنسان: **الفطرة الأوليّة والفطرة الثانوية**؛ وهو في ذلك يؤيّد نظرية (هوبز)[2] و(بنثام) و(ميل) في ما يتعلّق بالإنسان، حيث يرى (هوبز) أنّ الإنسان يتحرّك دوماً إلى كلّ ما يخدم مصلحته، أمّا (بنثام) و(ميل)

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص116.

(2) توماس هوبز (Thomas Hobbes 1588 - 1679م): أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصاً في المجال القانوني، كان مضافاً إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيهاً قانونياً ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز بها هذا القرن على المستوى السياسي والحقوقي. [المترجم]

فيعتقدان بأنّ جميع الأفعال التي يؤدّيها الإنسان قائمة على أساس مصلحته وانتفاعه. لكنّ نظرية العلامة الطباطبائي هذه في باب فطرة الإنسان تُعتبر مناقضة للنظريات المحايدة الأخرى مثل **السلوكيّة** (Behaviorism) أو بعض الوجوديين وكذلك تتعارض مع النظريات الوضعية كالفرويدية الحديثة (Neo - Freudian) والمدرسة الإنسانوية (Humanism)، حيث يعتبر أتباعهما أنّ فطرة الإنسان هي فطرة شريرة[1]، أمّا فطرته الثانوية فهي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي تظهر وتطفو على السطح مع اجتماعيّته، وهو ما سنتطرّق إليه فيما بعد.

وباختصار، فإنّ رأي العلامة حول موضوع الإنسان يتلخّص في كون هذا الأخير وباعتباره فرداً فإنّه يتمتّع بالكثير من القدرات والإمكانات الجسمية والنفسية الخاصّة التي تميّزه عن بقيّة المخلوقات والأحياء الأخرى، وأنّ تلك القدرات ـ مثل الذكاء والقدرة الخارقة على التعلّم والإدراك والدوافع الثابتة والنشاطات التي تصاحبها جميعاً ـ موجودة في فطرته الإنسانية منذ اللحظة الأولى التي يُولَد فيها، ومنذ ذلك الحين يحاول الإنسان (المولود) أن يُشيّد علاقات فعالة مع بيئته والأفراد المحيطين به، فتتشكّل صورته الإنسانية الخاصّة به وفقاً لذلك.

منهجية العلامة

اهتمّ العلامة الطباطبائي في مؤلّفاته وكتاباته بشكل كبير بمنهجيْن اثنيْن هما: **المنهج التعقّلي والمنهج التعبّدي**، حيث مزج بين ذينك

---

(1) للمزيد من المعلومات حول النظرية المحايدة والوضعية في باب فطرة الإنسان، انظر كتاب: **انسان شناسى** (الأنثروبولوجيا أو معرفة الإنسان)، ص34.

المنهجيْن في البُعد النظريّ وفي مقابل العمل على حدّ سواء. ورغم أنّ مُعظم بحوث العلامة تقريباً تبتدئ بالتحاليل والدراسات المستندة إلى المنهج التعقّلي الذي غلب على كثير من بحوثه وتحقيقاته وكان يقوم بتحليل كلّ مسألة اجتماعية تحليلاً فلسفياً، إلّا أنّنا نادراً ما نراه يستعين بالتحليل الاجتماعيّ أو المنهج التجريبيّ في آن واحد. ويعتقد العلامة أنّ أيّ ظاهرة اجتماعية لا بدّ لها من أن تتحوّل إلى ظاهرة معقولة وأنّ مجرّد وجود الظاهرة وعينيّتها لا يكفيان في إكسابها القيمة أو الأهمية المطلوبة، فلا ينبغي أن تُختَتَم البحوث بالتوصيفات ولا حتى بالبيانات الفردية والجزئية، بل لا بدّ من التوصيل بين البحوث الجزئية والحسيّة وبين البحوث العقلية الكليّة الشاملة بهدف تمكينها من استعادة أصالتها وموثوقيّتها. وعلى هذا، فليس بالإمكان توضيح أو بيان كلّ الأبعاد المتعلقة بالظاهرة الاجتماعية ضمن إطار البيانات الاجتماعية وحسب إذ يجب الأخذ بعين الاعتبار بأنّ كلّ ظاهرة اجتماعية هي أمر إنسانيّ قبل أن تكون موضوعاً اجتماعياً، أي، لا بدّ من الاهتمام بالنواحي الإنسانية لتلك الظاهرة كذلك. وفي هذه الحالة، سيتمكّن الفكر من الدخول إلى أعماق الظاهرة الاجتماعية وهذا ما نسمّيه بالتفكير التعقّلي أو الفلسفيّ.

وسيتبيّن لنا في السطور التالية حول هذا الموضوع مَيْل العلامة الطباطبائي إلى ما يُدعى (**الشمولية المنهجية** methodological holism)، وهذا يعني أنّ بإمكاننا دراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية على أساس التحليل الشامل والمستقلّ. وفي ما يتعلّق بمعرفة المجتمع، واستناداً إلى هذا المنهج، يُشَبَّه المجتمع بالفَرد ويتمّ التصوّر بأنّ المجتمع هو فرد نَما وترعرع وأصبحت له حياته المستقلّة الخاصة به. إضافة إلى ذلك، ووفقاً لِما تعلّمه من القرآن الكريم، يعتبر الأستاذ الطباطبائي أنّ للمجتمع وجوداً

وشعوراً وإدراكاً وعملاً وطاعة . . .إلخ، وهو ما يؤيّد التفسير الموضوعيّ للشمولية المنهجية. لكن رغم كلّ ذلك، فإنّ العلامة لم يتجاهل في كلامه الظواهر التأريخية وبعض العوامل النفسية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث إنّه لم يعتبر **الفردية المنهجية** كافية، والتي تؤكّد على ضرورة اعتبار الظروف والأحداث الاجتماعية الكبيرة والشاملة مجرّد مجموعة من الأفعال والاتّجاهات والمُعتقدات والعلاقات والمُقتضيات الفردية التي ساهمت معها أو هياكل عامّة لها[1]. أمّا الدليل على هذا الادّعاء وجود عبارة (**الإنسان مدنيّ بالطّبع**) في الجواب على السؤال القائل: لماذا وُجِد المجتمع والمدينة؟

وفي مقابل المنهجية النفسية توجد **الذاتية المنهجية** (Methodological Essentialism) التي وضعها الشهيد مطهّري، حيث يقول هذا المنهج: «عند تفسيرنا شيئاً ما أو ظاهرة ما، ولاسيّما عند تفسير المسائل الاجتماعية، فإنّه لا بدّ من الأخذ بالاعتبار الخواصّ الذاتية لتلك الظاهرة، أي، ما يُسمّى الأوصاف الماهوية (Essence)»[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى اتّباع العلامة الطباطبائي الواقعيّة في نظريّته الاجتماعية متجنّباً بذلك كلّ الفرضيات التي لا تقبل الإثبات أو غير العملية أو التي لا يمكن تطبيقها.

---

(1) لمزيد من المعلومات حول الشمولية المنهجية والفردية المنهجية، انظر: أ) مايكل ستانفورد، **فلسفة تاريخ** (فلسفة التاريخ)، الترجمة الفارسية: حسين علي نوذري؛ ب) بول إدواردز (رئيس تحرير)، **فلسفهء تاريخ**، مجموعة مقالات من دائرة معارف الفلسفة، الترجمة الفارسيّة: بهزاد سالكي، پژوهشگاه علوم انساني، 1375هـ.ش..

(2) لمزيد من المعلومات حول المنهجية النفسية والذاتية، انظر: عبد الكريم سروش، **درسهايى در فلسفهء علم الاجتماع** (دروس في فلسفة علم الاجتماع)، ص97 و 102.

العلامة الطباطبائي فيلسوف اجتماعيّ

يتبيّن ممّا قيل بخصوص منهجية العلامة الطباطبائي أنّه فيلسوف في علم الاجتماع، حيث تدرس فلسفة الاجتماع جانباً من الآراء والأفكار الفلسفية أو شبه الفلسفية المتعلقة بحياة الأفراد. وتتركّز جهود العلامة على المسائل الاجتماعية الخاصّة بعلم الاجتماع الفلسفيّ، ومعنى ذلك أنّه يتناول بحث ومعرفة المجتمع وعلم الاجتماع بأسلوب ومقدّمات ومبادئ فلسفية. وبعبارة أدقّ، فإنّه على الرّغم من أنّ بداية دخول العلامة إلى بحوثه الاجتماعية تقوم على دراسة المجتمع الخارجيّ إلا أنّ طريقة دخوله إلى البحث وخروجه منه والمبادئ والمقدّمات التي يعتمدها في ذلك والأسلوب الذي يُثبت بواسطته فرضيّاته وقضاياه، وأخيراً النتائج التي يحصل عليها تستند بمجموعها إلى الفكر الفلسفيّ. ولذلك، يمكننا تصنيف عمل العلامة في الواقع ضمن إطار العلوم الطبيعية.

ولغرض استيعاب الخصائص الفلسفية لأفكار وآراء العلامة الاجتماعية، ينبغي لنا التعرّف على الفروق الموجودة بين الفكر الاجتماعيّ المعاصر والآراء الاجتماعية لدى العلامة الطباطبائي.

1 ـ **الغائية**: يُمثّل إيمان العلامة بهدفية المجتمع كما هي الحال مع الطبيعة، يُمثّل أهمّ ميزة في فكره الاجتماعيّ، لذلك نراه يُقدّم **معرفة الأهداف الغائية على معرفة أهداف المجتمع**. والتزامه هذا بالأهداف والطبائع هو الذي جعل أفكاره وآرائه تحتلّ موقعها المتميّز في علم الفلسفة والكلام، ولا شكّ في أنّ تفوّق وسيطرة هذه النظرة الغائية على ذهنية العلامة وآرائه ناجمة عن التزامه بذلك المبدأ. هذا في الوقت الذي تتّصف فيه الأفكار الاجتماعية

المعاصرة بـ: أوّلاً، التشكيك في مثل تلك الأهداف؛ وثانياً تعتبر أنّ الإنسان والمجتمع ككلّ غنيّ عن معرفة أو اكتشاف مثل تلك الأهداف (الغائيّة).

2 ـ **القِيَميّة**: في آرائه الاجتماعية، لم يفكّر العلامة الطباطبائي قطّ في كون معرفة العلاقة بين العِلم والقيم ـ سواء في مرحلة البحث في الفرضيات العلمية أو جمعها أو عند الحكم على تلك الفرضيّات ـ تُمثّل نقصاً في عمله. ولأنّه يؤمن بوحدة الوجود والمجتمع والإنسان، فإنّ العلامة لم يخشَ يوماً عجزه في تعميم معارفه وإصدار حكم موحّد حول الواقعية المتكثّرة، في حين نرى أنّ النظرة اللاّقِيَمِيّة والسطحية إلى الظواهر الاجتماعية تؤلّف القاعدة الأساسية لفرضيات البحوث الاجتماعية المعاصرة، بل ويتمّ تقييم القضايا الاجتماعية وفقاً لهذا المعيار.

3 ـ **الإطلاق**: رغم معرفة العلامة بكلّ التفاصيل المتعلقة بتنوّع الإنسان وتكثّر المجتمعات، وإقراره بنسبية الثقافات، إلا أنّه لم يعترف أبداً بكون ذلك واقعاً محتوماً لا مَفرّ منه، إضافة إلى أنّه لم يسمح لنفسه بالقول بنسبية الأخلاق والحقيقة كنتيجة لتلك النظرة. وفي مقابل هذا، يعتبر العلامة أنّ الأساس المعرفيّ لعالم الاجتماع لا بدّ من أن يرتكز على الاختلاف والنسبية والتشكيك في الحقيقة.

4 ـ **محورية الله**: استطاع الفكر الاجتماعي الاحتفاظ بعلاقته الطيبة مع الوجود المطلق لله تعالى. ويتميّز فكر العلامة الاجتماعيّ باعتبار الله سبحانه هو المحور لكلّ شيء، في حين هجر أتباع المدرسة العقلية مسألة وجود المتعالي وتركوها جانباً على الأقلّ في القرنيْن اللذيْن

سبقا ظهور علم الاجتماع. ومع تجاهل (الهدفية) و(الغائية) لم تبقَ هناك أيّة نقطة غامضة أو حلقة مفقودة تُرغم عالِم الاجتماع على أخذ العوامل المتعالية والمعنوية بالاعتبار إذا ما أراد توضيحها وبيانها. ولهذا السبب غالباً ما نلاحظ مواجهة عالم الاجتماع الفكر الاجتماعي حيث يُطلَق على ذلك **(العلم الاجتماعي العلمانيّ)**[1].

5 ـ **الفلسفة**: تُعتبر الآراء الفلسفية أرقى وأصفى أشكال المعرفة لعدم وجود أيّة علاقة بينها وبين جَشع الإنسان وطمعه، ولذلك فهي لا تخدم الجشعين والوصوليّين. ومن هذا المنطلق، فإنّ الفلسفة تمتلك قيمة ذاتية ومع ذلك فهي منبوذة ومهجورة في عصرنا الحالي. ويسعى علم الاجتماع الحديث إلى تلبية الحاجات العملية وتمكين البشرية من الحصول على أهدافها العاجلة، وهو ما لا ينطبق أبداً على الاتّجاه الفلسفيّ والغايات الفلسفية.

ومهما يكن من أمر فإنّنا لا نستطيع اعتبار العلامة الطباطبائي صاحب رؤية اجتماعية بالمعنى الحديث، أي أنّه لا يتطرّق إلى بعض الظواهر الاجتماعية كالكُدية[2] وتقسيم العمل والمُدن والقرى والمتاجرة وظهور النقود والعُملة ودورها وما إلى ذلك ممّا يُعدّ من المسائل الاجتماعية التي تنضوي تحت لواء أوصاف الحياة ومميزاتها، ولم يشغل نفسه بدراسة سلوك الأفراد أو التنبّؤ به، بينما يعتبر عالِم الاجتماع أنّ مهنته تستند إلى فهم سلوك البشر ومن ثَمّ التنبّؤ به. ومن هنا، يتوجّب احترام فهم الأفراد

---

(1) انظر: همايون همّتي، **دين شناسي تطبيقى وعرفان** (اللاهوت التطبيقيّ والعرفان)، ص30.

(2) الاستعطاء.

سلوكهم بالإضافة إلى نقد ودراسة ذلك الفهم إذا اقتضت الضرورة ذلك. ورغم هذا فإنّ العلامة لا يتجاهل نوايا الناشطين الاجتماعيين أو اعتباراتهم ولذلك يُعتبر بحثه المسمّى **(الاعتباريّات بعد الاجتماع)** واحداً من أهمّ بحوث علم الاجتماع، إلا أنّه لا يُعير أهمية للعواقب والنتائج غير المرغوب فيها للسلوك الجماعي للناشطين. ومن هنا، وباستناده فقط إلى المبادئ العقلية والأنثروبولوجيا الفلسفية، نجد العلامة الطباطبائي يدرس ويبحث في الحياة الجماعية للأفراد دون الأخذ بعين الاعتبار الآثار الخارجية لأفعالهم وسلوكهم أو تقبّلهم التجارب.

ماهية المجتمع

يُمثّل المجتمع ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ مُتَعَضّياً أو كائناً حَيّاً[1]، ومن خلال هذه النظرة فإنّ المجتمع يشبه موجوداً حيّاً ذا خلايا وأعضاء وأجهزة. ولهذا الموجود الاجتماعيّ الحيّ، كما هي الحال مع الموجود الإنساني الحيّ، بعض الخصائص والمواصفات كالتغذية والنموّ وغير ذلك، وكلّما نما وتطوّر زاد تعقيده وكَثُرت زواياه، وعلى أثر ذلك التعقيد تتعزّز الأواصر فيما بين أجزائه أكثر من ذي قَبل، وترتبط حياته ومدّتها بحياة أعضائه، ولذلك فإنّ تزايد وتراكم الأجزاء يكون مصاحباً لتزايد أنواع الأجزاء، وبالتالي فإنّ هيكل المجتمع ونشاطات أفراده تُصبح مشابهة تماماً لهيكل الإنسان ونشاطات خلاياه وأعضائه وأجهزته.

ويعتقد العلامة الطباطبائي أنّ المجتمعات تتألّف من عوامل عديدة

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج6، ص506.

ومختلفة وهذا ما أدّى إلى ظهور الطبقات والمراتب والحكومة وتقسيم العمل، واستناداً إلى ذلك فإنّ كلاّ من المجتمع وبدن الإنسان مُعرّضان للتكامل أو الانحطاط. وفي إطار هذه الرؤية تمتلك المجموعة خصائص مُعيّنة، سواء أكانت في الطبيعة أو داخل المجتمع، وهي خصائص مستقلة عن خواصّ الأجزاء ومنفصلة عنها، مثلما أنّ الأجسام مكوّنة من بعض العناصر لكنّها مع ذلك تمتلك خواصّ أخرى جديدة تختلف عن خواصّ العناصر التي تألّفت منها. وكذلك الحال مع المجتمع، فهو مؤلَّف من الأفراد لكنّه بالتأكيد لا يمثّل حصيلة صرفة للميول والخصائص الفردية، بل يتضمّن قوانين خاصّة به تختلف عن القوانين البيئية والنفسية للأفراد. وفي ذلك يقول العلامة: «يقوم نظام الخلقة بإيجاد سلسلة من الأجزاء البدائية التي تتّصف بآثار وخصائص مُحدّدة، ثمّ يعمد إلى خلطها ومزجها بما فيها من خصائص ومواصفات ليكوّن منها بذلك منافع جديدة تُضاف إلى المنافع التي كان يمتلكها كلّ جزء منها. والمجتمع هو واقع يختلف من حيث الماهية عن الوقائع الفردية، فإذا قالوا: الأفراد هم العناصر الوحيدة المكوّنة للمجتمع وتكفي دراسة ومعرفة الفرد من أجل معرفة المجتمع، وبالتالي فإنّ المصدر الأوّل للنماذج الاجتماعية لا يمكن أن يكون سوى النماذج النفسية، فإنّه من خلال هذا الاستدلال يسهل القول بأنّ النماذج الحيوية كذلك يمكن بيانها ومقارنتها بالنماذج غير الحيّة (أي الجمادات)، وذلك لعدم وجود أيّ شيء داخل الخلية الحية سوى جزئيات من المادّة الخام. لكنّ الجزئيات الخام الموجودة داخل الخلية الحيّة متركّبة معاً ما يعني أنّ هذا التركيب هو الذي يؤدي إلى إيجاد نماذج جديدة يمكن بواسطتها تحديد الحياة بحيث لا يسعنا إيجاد نطفتها كذلك في أيّ عنصر من العناصر

المستقلّة. والسّبب في ذلك هو أنّ الكلّ ليس حاصل جمع الأجزاء معاً»[1].

ولعلّ تشبيه المجتمع بالكائن الحيّ يعود على الأقلّ إلى واحد من السببيْن التاليَيْن:

1 ـ لمّا كانت الخلايا الإيجادية في الموجودات الحيّة تفتقد للأصالة بل يمتلك الهيكل بمجموعه تلك الأصالة، فإنّ الواقع الأصيل والأساسيّ في المجتمع كذلك يتمثّل بكلّه معاً أمّا الأجزاء وهي الأفراد والأشخاص فلا يمتلكون سوى الواقعية الفرعية والتّبعية. فإذا كان مقصود العلامة من التشبيه هو هذا الأمر عندئذ يمكن اعتباره اجتماعيّاً من الدرجة الأولى[2]، لأنّ المتعضّية هي أُولى الأشكال التأريخية الاجتماعية وأكثرها إطلاقاً[3].

2 ـ التبرير المنهجيّ: استخدام التشبيه لبيان وتوضيح الظواهر الاجتماعية بالاستعانة بالمفاهيم الحياتية والاستفادة من أنماط العلوم الحياتية.

كيف يمكن بيان وتوضيح الظواهر الإنسانية بما فيها الفردية والاجتماعية بالاستناد إلى المبادئ والمفاهيم والأنماط الحياتية؟ للإجابة على هذا السؤال لا بدّ من القول إنّه لا يمكن القيام بذلك إلّا إذا كانت

(1) محمد حسين الطباطبائي، **روابط اجتماعى در اسلام** (العلاقات الاجتماعية في الإسلام)، ص13.

(2) انظر بحثنا في هذه المقالة تحت عنوان: أصالة الجمع أو الفرد.

(3) موريس دوفرجه (Maurice Duverger) روشهاى علوم اجتماعى (أنماط العلوم الاجتماعية) Méthodes des Sciences sociales، ص17، الترجمة الفارسية: خسرو وأسدي، منشورات (أمير كبير)، الطبعة الثانية، 1987م.

تركيبة أعضاء الجسم الإنساني تركيبة غير حقيقية إذ لو كانت تلك التركيبة حقيقية لكان جسم الإنسان عبارة عن **(مادّة)** لصورة نوعية جديدة وهي النّفس الإنسانية[1]. وكما نرى فإنّ هذا البيان لا يحظى بتأييد العلامة في كلّ آثاره.

ووفقاً للنظرة الأولى فإنّ المجتمع برأي العلامة الطباطبائي يتضمّن بحدّ ذاته بعض التقاليد والقوانين بالإضافة إلى التقاليد السائدة بين الأفراد، ونتيجة لذلك ولمّا كان المجتمع يُمثّل جزءاً واحداً فإنّه لا بدّ من امتلاكه لكلّ من الشخصية والطبيعة والواقعية، ومع ذلك ليس بإمكاننا اعتبار تركيبة المجتمع تركيبة صناعية؛ أي، أنّ للمجتمع روحاً وفنّاً فرديّين كنوع من الحياة والرّوح والفنّ المستقلّ عن الحياة. وخلافاً للتركيبة الصناعية، فإنّ أجزاء المجتمع (ونعني بها الأفراد) قد فقدت الاستقلالية والهوية الذاتية نسبياً في التركيبة المذكورة واتّخذت لنفسها حالة المتعضّي.

وينبغي هنا التروّي والتأمّل في نظرة العلامة هذه وذلك لإيمانه بأصالة الوجود، إذ ليس بِوُسعه الوصول إلى معرفة المجتمع عن طريق **(الكلّي الطبيعيّ)** لأنّ المجتمع هو كلّي (اعتباريّ) لا كلّي (حقيقيّ). ولمّا كان مفهوم المجتمع مفهوماً كلّياً سيكون من المتعذّر القول بوجود ذات وماهية باسم ماهية المجتمع في الخارج؛ إذ لا يوجد في الخارج سوى أفراد المجتمع وحدهم، ولا وجود لكلّي طبيعيّ باسم (المجتمع). وبعبارة أدقّ، فإنّ الكلّي الاعتباريّ لا يمثّل ذاتاً لكي تتحقّق تلك الذات

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من منظور قرآني)، ص64.

في الخارج، بل يمثّل الاعتبارات. وعلى أيّ حال، فإنّ (المجتمع) ليس شيئاً مستقلاً بل هو مكوّن من الأفراد؛ ولذلك لا يمكننا نسبة الذات أو الماهية إليه.

مصدر الحياة الاجتماعية

على الرّغم من أنّ مسألة الكشف عن مصدر الأمور والمسائل الإنسانية ـ ومنها الحياة الاجتماعية ـ تُمثّل عقبة كبيرة ومشكلة جادّة ـ كما يقول (صموئيل كينغ Samuel King) ـ إلا أنّ لبعض أصحاب الرّأي وفلاسفة علم الاجتماع بحوثاً وآراءً مهمّة في هذا الباب لا يجب تجاهلها.

يشير المرحوم العلامة الطباطبائي إلى عاملَيْن اثنَيْن في بحثه حول مصدر ومنشأ الحياة الأُسريّة، هما: **حُبّ الذات والغريزة الجنسية**. وبما أنّه يعتبر حدود الحياة الاجتماعية أوسع بكثير من حدود الحياة الأُسرية، فإنّه لا يخفي إحساسه بأنّ (**مبدأ الاستخدام**) يُعدّ كذلك مصدراً آخر للحياة الاجتماعية، بل نراه يَنسب العاملَيْن المذكورَيْن إلى مبدأ الاستخدام أيضاً في بحث موسّع له[1]. وخلافاً لآراء بعض فلاسفة علم الاجتماع ممّن يعتبرون (**حبّ الذات**) مصدر كلّ شيء، يرى العلامة الطباطبائي أنّ (مبدأ الاستخدام) هو مصدر الحياة الأُسريّة والحياة الاجتماعية على السّواء[2].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، ج2، ص202 فما بعد.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص192 ـ 193: والذي يظهر من التأمّل في حال هذا النوع أنّ أوّل ما ظَهَرَ من الاجتماع فيه الاجتماع المنزليّ بالازدواج... ثمّ ظهرت منه الخاصة التي سمّيْناها في المباحث المتقدمة من هذا الكتاب (الاستخدام).

وحول الدور الذي يلعبه عامل (حُبّ الذات) في الحياة الأُسرية، يرى العلامة أنّ كلّ إنسان ينظر إلى بقية الناس كأشباه ونظائر له وهو يدرك ذلك، ولمّا كان (حُبّ الذات) مودعاً في طبيعة الإنسان وذاته فإنّه ينظر إلى الآخرين من أفراد البشر وكأنّهم يُمثّلونه بالذات لأنّهم يشبهونه، ونتيجة لذلك يتولّد في داخله إحساس بالأُنس والألفة تجاههم ما يشجّعه على العيش معهم. والإنسان بعمله هذا إنّما يُكسب المجتمع فعليّة، وكما هو واضح فإنّ هذا المجتمع بالذات هو عبارة عن مكان يتمّ فيه حصول نوع من الاستخدام والمنفعة. وبما أنّ هذه الغريزة موجودة لدى جميع أفراد البشر وهي متشابهة لديهم جميعاً، فإنّ النتيجة تتمثّل في ظهور المجتمع الذي يبحث عنه العلامة ويدرسه[1].

وأمّا المصدر الآخر للحياة الاجتماعية بنظر العلامة الطباطبائي، فهو **(الغريزة الجنسية)**؛ إذ يرى أنّ ضرورة وجود العضو التناسليّ هي التي دفعته في المرّة الأولى إلى الزواج والنكاح، أي خطوته الأولى نحو تشكيل المجتمع والحياة الأُسريّة[2] وأنّ ذلك يُعتبر أقوى عامل يشجّع الإنسان على بناء الأسرة.

والذي يبدو من التأمّل في حال هذا النوع أنّ أوّل ما ظهر من الاجتماع فيه الاجتماع المنزلي بالازدواج؛ لكون عامله الطبيعي وهو جهاز التناسل أقوى عوامل الاجتماع لعدم تحققه إلّا بأزيد من فرد واحد أصلاً بخلاف مثل التغذي وغيره[3].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، ج2، ص206 ـ 208.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص146، ذيل الآية الشريفة.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **مجموعة الرسائل**، ص293.

ولتوضيح (مبدأ الاستخدام) الذي بحثه في مؤلّفاته أكثر من العامليْن الآخريْن المذكوريْن، قال العلامة الطباطبائيّ: «ومن الضروريّ عندنا أنّ هذا الكمال لا يتمّ للإنسان وحده لوفور حوائجه الحيوية وكثرة الأعمال التي يجب أن يقوم بها لأجل رفعها. فالعقل العمليّ الذي يبعثه إلى الاستفادة من كلّ ما يمكنه الاستفادة منه واستخدام الجماد وأصناف النبات والحيوان في سبيل منافعه يبعثه إلى الانتفاع بأعمال غيره من بَني نوعه. غير أنّ الأفراد أمثال وفي كلّ واحد منهم من العقل العمليّ والشعور الخاصّ الإنسانيّ ما في الآخر ويبعثه من الانتفاع إلى مثل ما يبعث إليه الآخر ما عنده من العقل العمليّ، واضطرهم ذلك إلى الاجتماع التعاوني بأن يعمل الكلّ للكلّ وينتفع من عمل الغير بمثل ما ينتفع الغير من عمله فيتسخر كلّ لغيره بمقدار ما يسخره. وهذا الذي ذكرناه من بناء الإنسان على الاجتماع التعاوني اضطراريّ له ألزمته عليه حاجة الحياة وقوة الرّقباء؛ فهو في الحقيقة مدني تعاونيّ بالطبع الثاني وإلا فطبعه الأوّلي أن ينتفع بكلّ ما يتيسّر له الانتفاع حتى أعمال أبناء نوعه، ولذلك مهما قَوِيَ الإنسان واستغنى واستضعف غيره عدا عليه وأخذ يسترقّ الناس ويستثمرهم من غير عوض»[1].

أيكون أسلوب الاستخدام مُقتضى الطبيعة بصورة مباشرة وبلا وساطة، فهذه الفكرة تحتلّ عقل الإِنسان منذ البدء ثمّ هي تستلزم ظهور فكرة أخرى بعدها، وهي فكرة الاجتماع (التّجمع والحياة بشكلٍ جماعي)؟ أم أنّ الإِنسان عندما يرى أفراد نوعه فإنّ أوّل ما يفكّر فيه هو الاجتماع والحياة الجماعيّة فيَميل أفراد النوع إلى بعضهم ويحاولون

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج10، ص387 ـ 388.

إرساء دعائم حياة يسودها التعاون ويستفيد كلّ منهم من الآخر؟ أتكون السّبيل التي تعيّنها الطبيعة للإِنسان لتحقيق هذا الهدف هي سبيل الاجتماع والتعاون، أم أنّها تُقحم فكرة الاستخدام في عقل الإِنسان ليقوم الذكور والإناث والأطفال بهذه الأعمال لإرضاء قواهم الفعّالة واستجابة لرغباتهم الغريزيّة؟

يُجيب العلامة الطباطبائيّ عن ذلك بأنّ الاجتماع في الحقيقة فرع من الاستخدام وهو ناجم عن توافق كلا الاستخداميْن من كلا الطرفيْن، لا أن تكون الطبيعة تقود الإنسان بشكل مباشر إلى مثل هذه الفكرة[1].

وحصيلة ما ذكرناه في هذا البحث يتلخّص في كون العلامة الطباطبائيّ يرى أنّ من ذاتيّات الإنسان الأساسيّة التي تحكم أموره وشؤونه وتقود أفعاله وأعماله المختلفة قريحة الاستخدام، فهو يعتبر أنّ تلك القريحة موجودة في فطرة الإنسان وأنّها سبب مَيله إلى الاجتماع.

ويُضيف العلامة قائلاً: «إنّ نوع الإنسان مُستخدِم بالطبع، وهذا الاستخدام الفطريّ يؤدّي به إلى الاجتماع المدني، وإلى الاختلاف والفساد في جميع شؤون حياته»[2]. وبعبارة أوضح، يرى العلامة أنّ قبول الفرد للاجتماع وقيوده ليس إلا على أساس ملاحظته لمنفعته الشخصية وأن يكون الجمع في خدمة الفرد. فحُسن التعاون ليس إلا أمراً اعتبارياً بحتاً حيث يقوم الإنسان بإقامة ذلك بلحاظ رغباته النفعية

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)، ج2، ص202 ـ 206.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص131.

وهو نوع من النفعية العقلانية. فقد لا يوافق أحدهم على حُسن التعاون بسبب استغنائه عن الاجتماع وعدم حاجته إليه، بل وربّما اعتبره قبيحاً أيضاً.

مَهد الحياة الاجتماعية

لم تكن الحياة الاجتماعية يوماً منفصلة عن الإنسان أو بعيدة عنه، بل لم يذكر لنا التأريخ ولو فترة زمنية قصيرة عاش خلالها الإنسان حياة فردية. فهل اختار الإنسان بنفسه هذا الشكل من الحياة بعد أن مَحص محاسنها، وسَبر غور مصالحها ومنافعها، أم أنّه قد اختاره ومالَ إليه عن اضطرار وضرورة؟ وما هو منشأ تلك الضرورة؟ هل هو فطريّ وداخليّ؟ وهل تُعتبر الحياة الاجتماعية طبيعة كامنة في داخل الإنسان أم أنّ مشاكل الحياة الفردية وحالات الضعف الجسمية والنفسية العديدة والمختلفة هي التي اضطرّته إلى تأسيس الاجتماع؟

في جوابه عن هذه الأسئلة، يبدو أنّ العلامة الطباطبائي يؤمن بأنّ الإنسان لم يَختر حياته الاجتماعية ولم يتمحّص بالتفصيل كلّ مصالحها ومحاسنها لاختيارها بل الضرورة هي التي دفعته إلى تشكيل الحياة الاجتماعية، وأنّ إدراكه مزايا تلك الحياة وشعوره بأنّ الحياة الاجتماعية هي النمط الأفضل لمعيشته إنّما كان بالتدريج وبعد أن تقدّمت وتطوّرت سائر الشؤون الإنسانية[1]. وبعبارة أخرى، فإنّ الاجتماع الإنساني لم يكن تامّاً وكاملاً منذ البداية بحيث لم تكن أمامه أيّة فرصة للتطوّر أو النموّ، بل إنّ الاجتماع كان على الدوام يمتلك جميع الصفات

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، الترجمة الفارسية، ص146.

والخصائص الإنسانية كالخصائص الروحية التي تشمل كذلك التكامل والتطوّر[1].

ولا بدّ هنا من التذكير بنقطة مهمّة هي أنّ ضرورة اختيار الحياة الاجتماعية أو عدمها يمكن أن يكون طبيعياً أو اضطرارياً. ويرى العلامة أنّ الحياة الاجتماعية تتعارض مع الطبيعة الإنسانية وأنّها اضطرارية وأنّ الإنسان غير مدنيّ بالطبيعة[2]. ويُعتبر الإنسان موجوداً أنانيّاً ومصلحيّاً يرغب في تسخير جميع النِّعَم والأفراد لخدمته، وبسبب ذلك ظهرت بعض القيود من خلال القوانين والقواعد الاجتماعية التي قامت بتحديد حريّته الطبيعية، وأصبح دخوله إلى المجتمع السياسيّ وانضمامه إليه منوطاً بالعقل وطلباً للمنفعة واستخدام الآخرين. من الواضح أنّ رأي العلامة هذا ينطبق تماماً مع ما قاله (توماس هوبز) من أنّ الأفراد أنانيّون بطبيعتهم، وأنّهم لا يسعون في حياتهم سوى إلى تحقيق مصالحهم سيّما ما يتعلّق بالسلام والأمان من الأخطار، ولكي يتوصّلوا إلى تحقيق تلك

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **مجموعة الرسائل**، ص291 ـ 292.

(2) ومن بين فلاسفة علم الاجتماع المسلمين، يؤمن الشهيد مطهري بمدنية الحياة الاجتماعية إذ أشار إلى أنّ اجتماعية الإنسان موجودة في صُلب خلقته وأنّ البشر لم يُخلَقوا بشكل متساو من حيث القدرات والاستعدادات. (الناس ليسوا سواسية من حيث الإمكانات والاستعداد الذاتي، إذ لو كانوا كذلك وكان كلّ أحد واجداً ما يملكه غيره وفاقداً ما يفقده غيره؛ لم تكن بينهم بالطبع حاجة البعض إلى البعض، فلم يتحقّق الترابط والخدمات المتقابلة، فأفراد الإنسان مختلفون من حيث القابليات والإمكانيات الجسمية والنفسية والعقلية والعاطفية، وقد فضّل الله بعضهم على بعض في بعض المواهب بدرجات، وربّما يفضّل البعض الآخر على هذا البعض الفاضل في مواهب أُخرى، وبذلك أصبح كلّ فرد محتاجاً إلى الآخرين ومنساقاً إلى عقد الترابط معهم، وعلى هذا الأساس بُنيت الحياة الاجتماعية المترابطة. فهذه الآية تدل أيضاً على أنّ التمدّن البشري أمر فطريّ طبيعيّ، وليس متمحّضاً في الاختيار والمعاهدة ولا في الاضطرار والإلجاء). (الشهيد مطهري، **المجتمع والتأريخ**، ص351 ـ 357).

المصالح نراهم يجتهدون في الحصول على أكبر قدر من القوّة والسلطان، رغم أنّ تنافسهم على السلطة يولّد الكراهية والحقد والعداوة والبغضاء فيما بينهم[1].

ويبقى هنا سؤال يطرح نفسه وهو: «إذا كان العلامة يعتقد بأنّ الإنسان قد اضطرّ إلى قبول الاجتماع والحياة الاجتماعية والإذعان للعدالة الاجتماعية[2]، إذن فما معنى قوله من أنّ (**الإنسان مدنيّ بالطّبع**)»؟ إنّ لمدنية الإنسان في آثار العلامة معنى خاصّاً، فهو يقول: «إنّ الأصل الأوّل الفطري للإنسان المكوّن للاجتماع هو الاستخدام، وأمّا التعاون والمدنية فمتفرّع عليه وأصل ثانوي وفي الحقيقة معنى الدفع والغلبة معنى عامّ سار في جميع شؤون الاجتماع الإنساني وحقيقته حمل الغير بأيّ وجه أمكن على ما يريده الإنسان، ودفعه عمّا يزاحمه ويمانعه عليه»[3].

أصالة الفرد أو المجتمع

من الكلمات الشائعة الاستخدام في العلوم الاجتماعية كلمة (**أصالة**) حيث تعني هذه الكلمة في العلوم الإنسانية أحد المعاني الأربعة التالية:

1 ـ **أصالة الوجود** (= امتلاك الوجود الحقيقيّ)؛ 2) **الأصالة المعرفية**؛ 3) **الأصالة القيَميّة** (= أولوية وتقدّم الحقوق والمصالح)؛ 4) **الأصالة بمفهومها الاجتماعيّ** (= التأثير والنفوذ).

---

(1) حميد عنايت، بنياد فلسفه سياسي در غرب (أساس الفلسفة السياسية في الغرب)، ص396 ـ 397.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، الترجمة الفارسية، ص175.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص294.

1 ـ **أصالة الوجود**: يرتبط هذا المعنى بعلم الوجود، والمقصود به هو: هل يمتلك الفرد وجوداً عينيّاً حقيقياً والمجتمع وجوداً اعتباريّاً، أم أنّ هذا الأخير هو الذي يمتلك الوجود الحقيقيّ بينما ليس للفرد سوى الوجود التبعيّ؟ وبعبارة أخرى: وجود أيّهما مُتقدّم على وجود الآخر[1]؟ وفيما يتعلّق بالوجود والتحقّق الخارجيّ، أيّ منهما يمتلك الأصالة وأيّ منهما كذلك شرط لوجود الآخر؟ إذا كان الوجود النفسيّ والعاطفيّ والثقافيّ للفرد هو المُكوّن للمجتمع بحيث يمكننا القول إنّ المجتمع مؤلّف من هذه الموادّ الخامّ، ففي هذه الحالة يكون الفرد هو صاحب الأصالة وهو بذلك مُقَدَّم على المجتمع. لكن إذا لم يكن الفرد يمتلك أيّة خاصية نفسية من ذاته، ولا يتكوّن المجتمع إلا بتجمّع الأفراد حول بعضهم البعض لتكوينه، عندئذ يتّخذ الأفراد لأنفسهم صفة نفسية ووجوداً روحياً وشخصيّة إنسانية، وفي هذه الحالة تكون الأصالة من نصيب المجتمع ويكون مُقدَّماً على الفرد.

وأمّا الأجوبة المُعطاة حول هذه المسألة (وهي إحدى مسائل العلوم الاجتماعية)، فهي على نوعيْن: النّوع الأوّل ويشتمل على الأجوبة التي تؤيّد **أصالة المجتمع (الاتّجاهات الجماعية** Communitarianism)[2]، أمّا

---

(1) المقصود بأصالة وجود الفرد أو المجتمع هو أصالة روح الفرد أو الجمع لأنّ أجساد الأفراد لا تتركّب في المجتمع بل عواطفهم، وأفكارهم، وميولهم، ورغباتهم، وأهدافهم هي التي تتركّب بعضها مع بعض، وهي بذلك تحمل عنوان (الثقافة).

(2) المدرسة الجماعية: إيديولوجية تؤكّد على مسؤولية الفرد تجاه المجتمع والأهمية الاجتماعية لوحدة الأُسرة. ورغم ظهور هذا المصطلح في القرن العشرين إلا أنّه مشتقّ من مصطلح عُرِف في القرن التاسع عشر (حوالى 1840م) وهو (communitarian) صاغه (كودوين بارمبي Goodwyn Barmby) وكان هذا المصطلح يشير إلى كلّ عضو =

النوع الثاني فيشمل الأجوبة التي تعتبر الأصالة من حقّ الفرد (**الاتّجاهات الفردانية** Individualism). وتشير أصالة المجتمع والرّوح الجماعية لدى (دوركايم)[1] إلى هذا المعنى الوجوديّ، فهو يرى أنّ تركيبة المجتمع الخاصة تنبثق من ظواهر جديدة تختلف عن تلك التي تقع في المشاعر الفردية، وهنا لا مَناص من القول إنّ هذه الوقائع الخاصّة توجد داخل المجتمع الذي كوّنها لا في أجزائه (أعضاء المجتمع). ولا تختلف الوقائع الاجتماعية عن الوقائع النفسية من حيث الكيفية وحسب بل إنّ وقائع النّوع الأوّل تمتلك هيكلية متفاوتة[2]. ويعتقد (دوركايم) أنّ الأساليب الجماعية للعمل والفكر هي عبارة عن أشياء تتمتّع بوجود خاصّ بها حيث يواجهها الفرد بصورة جاهزة وليس باستطاعته فعل أيّ شيء ليحول دون وجودها أو أن يُبقيها على ما هي عليه؛ ولهذا، فهو مُضطرّ للاهتمام بها ووضعها في حساباته. وتعتبر عملية تغيير الأساليب المذكورة بالنسبة للفرد عسيرة وصعبة سيّما وأنّها تستمدّ قوّتها من النفوذ الماديّ والأخلاقيّ للمجتمع على الفرد بدرجات متفاوتة.

= ينتمي إلى الجمعية الكوميونية (communalist society). وتعود الفكرة الجماعتية إلى الرهبانية (monasticism) المبكّرة لكنّ الصحفية الأميركية والناشطة الاجتماعية دوروثي دي (Dorothy Day) وحركة العمّال الكاثوليك (Catholic Worker movement) جعلا منها فلسفة. [المترجم]

(1) إميل دوركايم (David Emile Durkheim 1858 - 1917): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. يعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. أبرز آثاره: **تقسيم العمل الاجتماعي** (De la division du travail social) عام (1893م)؛ **قواعد المنهج السوسيولوجي** (Les Règles de la méthode sociologique) عام (1895م). [المترجم]

(2) أميل دوركهايم، **قواعد روش جامعه شناسى** (قواعد منهج علم الاجتماع)، الترجمة الفارسيّة: علي كاردان، طهران، جامعة طهران، ص11 ـ 12.

واستناداً إلى هذه النظرية يُمثّل المجتمع مركّباً حقيقياً وواقعاً عينياً شأنه في ذلك شأن المركبات الكيميائية، مع فارق يتمثّل في كون المجتمع تركيبة من الأفكار والعواطف والنفسيّات والميول والرغبات والآراء والاتجاهات تتميّز عن الأفراد الذين قاموا بتشكيلها، إضافة إلى أنّه يتّصف بآثار ومميزات خاصة به لا يمكننا ملاحظتها في الأفراد. وتكون تركيبة المجتمع ذات طابع ثقافيّ أيضاً، وهي بذلك تختلف كثيراً عن التراكيب الكيميائية الحقيقية التي تتميّز بجانب ماديّ بحت.

وتقضي نظرية المُتعضّي للعلامة ـ والتي أشرنا إليها قبل هذا ـ ورأيه في ما يتعلّق بكون تركيبة المجتمع تركيبة حقيقية، تقضي الاعتراف بأصالة المجتمع والتمسّك بالجماعتية.

2 ـ **الأصالة القيميّة (أولوية وتقدّم الحقوق والمصالح)**: ترتبط الأصالة بهذا المعنى بالبحوث الحقوقية بشكل عامّ وبالحقوق الاقتصادية بشكل خاصّ، أمّا المقصود بها فهو: «هل يجب أن تكون الأولوية وحقّ التقدّم لحقوق ومصالح المجتمع أم لحقوق الفرد ومصالحه في النظام الاجتماعيّ حتى عندما يكون هناك تضادّ بين مصالح الفرد والمجتمع»؟

لكنّ معنى الأصالة هنا لا يعني البحث في ماهية الواقع بل المسألة هي: «هل ينبغي عند وضع القوانين واللوائح والبرامج الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغير ذلك، هل ينبغي أخذ مصالح الفرد أم مصالح المجتمع بعين الاعتبار أثناء التشريع والتقنين إذا أردنا أن يكون لنا نظام اجتماعيٌّ مطلوبٌ»؟

إنّ المعنى الثاني هذا مُنفصل عن المعنى الأوّل، إذ سواء علينا في

المعنى الأوّل أكنّا جماعاتيّين أو فردانيّين، فإنّه بالإمكان اتّخاذ قرارات مستقلة بشأن الحقوق. وضمن هذا المعنى كذلك تنقسم المدارس الحقوقية والاقتصادية إلى قسميْن: المدارس التي تؤمن بأنّ الفرد هو هدف المنافع والمصالح وأنّه إذا ما تمّ ضمان مصالح الفرد فإنّ مصالح المجتمع ستكون مضمونة أيضاً بشكل آنيّ، وقد تأثر العديد من فلاسفة علم الاجتماع في الوقت الحاضر بهذه المدرسة. أمّا البعض الآخر ـ في مقابل أتباع الفردانية ـ فيرى أنّه حتى مع مراعاة مصالح الفرد فإنّ ذلك لا يعني مُراعاة مصالح المجتمع، بل لا بدّ من التضحية في كثير من الأحيان بالمصالح الفردية من أجل مصالح المجتمع وفرض قيود مُعيّنة على الفرد لكي نضمن مصالح المجتمع. وتقوم الاشتراكية في الوقت الحاضر على أساس أصالة المجتمع لأنّها تؤمن بأولويّته وتقديم المصالح العامّة على المصالح الفردية.

ووفقاً لرأي العلامة فإنّه لمّا كان المجتمع يمتلك وجوداً حقيقياً وشخصيّة مستقلّة عن شخصيّات الأفراد، فمن الطبيعيّ أن تكون له حقوقٌ ومصالح ومنافع أيضاً، وعند حصول أيّ تضادّ بينها فلا شكّ أنّ المصالح الاجتماعية العامة ستُمنَح الأولوية على مصالح الفرد ومنافعه الخاصّة.

3 ـ **الأصالة المعرفيّة**: مع افتراض وجود القوانين الخاصّة بالسلوك الجماعيّ والفرديّ في الأصالة المعرفيّة، إلّا أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: «هل يمكن تفسير السلوك الجماعيّ بالاستناد إلى السلوك الفرديّ أم العكس هو الصحيح»؟ وهذا السؤال الذي يتعلّق ببحوث (**فلسفة العلم**) يتناول **مسألة اختزال** (reduction) قوانين السلوك الفرديّ والجماعيّ وعلاقة كلّ منهما بالآخر. وأمّا الأجوبة

المُقتَرحة للسؤال المذكور فهي مقسّمة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل وهو أنّ القوانين الخاصة بالسلوك الجماعيّ يمكن تفسيرها وفقاً لقوانين السلوك الفرديّ، حيث تنسب هذه الأجوبة الأصالةَ إلى علم النفس. على سبيل المثال، كان (دو تارد)[1] يعتقد أنّه ليس بإمكان علم الاجتماع أن يكون علماً مستقلاً بل لا بدّ له من أن يمشي على خطى علم النفس. وبعبارة أدقّ: يعتبر (دو تارد) أنّ علم الاجتماع يُمثّل نوعاً خاصاً من علم النفس حيث يبحث في النفسانيّات التي تحدث نتيجة التقاء الوجدانيّات المختلفة[2].

وأمّا القسم الثاني من الأجوبة الذي يؤمن بأصالة (علم الاجتماع) وأفضليّته، فإنّه يضع حدّاً فاصلاً بين علم النفس باعتباره **العلم بالفرد** وبين علم الاجتماع باعتباره **العلم بالمجتمع**، إذ يرى أصحاب هذا الرّأي استحالة تفسير أيّ من الظواهر الاجتماعية من خلال سلوك الفرد. وتجدر الإشارة إلى أنّ (كانط)[3] هو أحد الذين أقصوا ذلك من حوزة العلوم

---

(1) جان غابرييل دو تارد (Jean - Gabriel De Tarde 1843 - 1904): عالم فرنسيّ في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعيّ، بنى علم الاجتماع وفقاً للتفاعلات السيكولوجية بين الأفراد (على صيغة التراكيب الكيميائية). ومن إبداعاته ما يسمّى العقل الجمعيّ (group mind) الذي طوّره فيما بعد غوستاف لوبون (Gustave Le Bon). [المترجم]

(2) انظر: إحسان نراقي، **علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن** (العلوم الاجتماعية وسيرتها التكوينية)، ص226؛ انظر كذلك: فليسين شاله، **شناخت روش علوم يا فلسفه علمی** (معرفة أنماط العلوم أو الفلسفة العلمية)، الترجمة الفارسيّة يحيى مهدوي، طهران، جامعة طهران، ص198 ـ 99).

(3) إيمانويل كانط **1804 ـ 1724م** (Immanuel Kant): وقد يُكتب اسمه أحياناً (عمانوئل كانط)، فيلسوف من القرن الثامن عشر ألماني من بروسيا ومدينة (كونغسبرغ). كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير، نشر أعمالاً هامة عن (نظرية المعرفة) وأعمالاً أخرى متعلقة بالدين، والقانون، والتاريخ. لكن أشهر أعماله هو **نقد العقل المجرد**، وهو عبارة عن بحث واستقصاء =

والمعارف مستعيناً بالاستدلال القائل بأنّ علم النفس العلميّ خالٍ من أيّ موضوع.

وأمّا المجموعة الثالثة من الأجوبة فلا تعترف بأسبقية أو أولويّة أيّ من العِلميْن المذكوريْن على الآخر، أي أنّها تمنح الأصالة للاستقلال الذاتيّ لكلّ من علم النفس وعلم الاجتماع. وبناءً على ذلك فقد استدلّ (رادكليف براون Radcliffe - Brown) بأنّ علم الاجتماع وعلم النّفس هما نظامان معرفيّان متفاوتان بشكل كامل، حيث يدرس أحدهما النظام النفسيّ بينما يبحث الآخر في النظام الاجتماعيّ، وقال باستحالة الدّمج بينهما[1]. ويُذكَر أنّ الأصالة والأسبقية بهذا المعنى لا تعني الأسبقية أو القدم التأريخيّ، فمعنى تقدّم عِلم على آخر ليس معناه أنّ هذا العِلم هو الذي ظهر في البداية ثم جاء بعده العِلم الآخر. فقد يقول أحدهم إنّ علم النّفس هو الذي ظهر أوّلاً ثمّ جاء بعده من الناحية الزّمنية علم الاجتماع، لكنّه مع ذلك لا يُنكر تقدّم أو أفضليّة علم الاجتماع وأصالته على علم النّفس، ولذلك فإنّ التقدّم ضمن إطار معنى الأصالة هنا لا يتعارض مع عدم التقدّم التأريخيّ.

ويُستفاد من آثار المرحوم العلامة الطباطبائيّ أنّ البحث في مجال علم الاجتماع من دون الاعتماد على الأحكام الخاصّة في باب علم نفس الإنسان هو أمر غير ممكن في الواقع. بعبارة أخرى، لا يمكن تفسير معرفة عوامل الجذب الطبيعية للإنسان في مجال أفعال الفرد غير المتصلة

= عن محدوديات وبنية العقل نفسه، ونقد **العقل العملي** الذي ركّز فيه على الأخلاق، ونقد **الحكم** الذي استقصى الجمال والغائية. [المترجم]

(1) آريان پور، **جامعه شناسى** (علم الاجتماع)، ، ص67.

بالمجتمع وكذلك عوامل الجذب التي تسوقه نحو الحالة الاجتماعية، لا يمكن تفسيرها على أنّها خلفية لأفعاله الاجتماعية، وفي الوقت نفسه، فإنّ تأثير المجتمع على رؤية الإنسان وسلوكه يؤدي بالبحث الخاصّ بعلم النفس إلى الحاجة إلى الاطّلاع على الأبعاد الخاصة والمستقلة للمجتمع؛ وبذلك، يحصل نوع من التوالي الطبقيّ في تقدّم وتأخّر علم النفس وعلم الاجتماع حيث يكون علم النفس بمثابة نقطة البداية. لكن، وفي المراحل التالية سيصبح علم الاجتماع أرضية وأساساً للبحوث في المراحل المتقدّمة لعلم النفس.

4 ـ **الأصالة بالمفهوم الاجتماعي (= التأثير والنفوذ الشامل)**: إنّ كلّ ما قيل حتى الآن في المعاني الثلاثة لـ(الأصالة) كان جزءاً من البحوث المتعلّقة بفلسفة العلوم الاجتماعية، لكنّ المعنى الرابع هذا للأصالة والذي يُسمّى كذلك **(العلاقة بين الفرد والمجتمع)**، يُمثّل أحد البحوث الاجتماعية المهمّة التي تشمل مسائل ومواضيع كثيرة مثل: ما هو تأثير المجتمع على تكوين شخصية الفرد وتغييرها؟ وما هو مدى ذلك التأثير؟ وهل يمكن اعتبار الفرد متأثّراً بشكل كامل بالمجتمع وتابع له، أم أنّه يمتلك شيئاً من الاستقلالية على أيّ حال؟ وإذا كان الفرد يتمتّع بالفعل ببعض الاستقلالية، فما هي وجهة (أو وُجهات) تلك الاستقلالية، وإلى أي وجهة يُوجّهه تأثّره وتبعيّته للمجتمع؟ وهل يؤثّر الفرد كذلك في المجتمع وفي تحوّلاته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما مدى ذلك التأثير وأهميّته؟ وأيّ التأثيريْن أقوى من الآخر: تأثير المجتمع على الفرد أم العكس؟ وهل الإنسان هو الذي يصنع

المجتمع والتأريخ أم أنّ هذيْن الأخيريْن هما اللذان يخلقان الإنسان[1]؟

ولتوضيح هذا المعنى نُذكّر بما قلناه سابقاً من أنّ (أصالة الفرد) تؤكّد على دَور الفرد، ومن خلال معايشته وتعاونه مع الآخرين يتسبّب في إحداث التغييرات والتحوّلات في المجتمع، شأنه في ذلك شأن قائد الحركة الذي يؤدّي إلى حدوث انتفاضة وتغيير في المجتمع. وفي الوقت نفسه، ولمّا كان كلّ فرد يتأثّر بالأفراد الآخرين، عندئذ يمكننا القول بأصالة المجتمع من خلال تأثيره الواضح على الفرد. وأصالة المجتمع هنا تعني أن يقع الفرد بشكل كامل تحت تأثير ونفوذ المجتمع الشامليْن عَبر حياته التي يقضيها داخل ذلك المجتمع حيث تكون حياته بكلّ أبعادها متأثّرة ومنفعلة بالمجتمع. وأمّا أوضاع المجتمع الذي يُولَد فيه الفرد وأحواله فإنّها تتسبّب في ظهور أنماط لأفعال ذلك الفرد وردود أفعاله الخاصة بخلقيّاته وآرائه وتصوّراته وعلومه ومعارفه.

وفي الحقيقة فإنّ القول بتأثير البيئة، وخاصة البيئة الاجتماعية، في تكوين شخصية كلّ فرد من أفراد المجتمع وأنّ التأثير المذكور يكون كبيراً وشاملاً على أغلبية الأفراد، هو قول لا يمكن إنكاره، لكن لا بدّ من الأخذ بالاعتبار أنّ هذا التأثير له ما يقابله فهو إذاً تأثير تعامليّ أو متبادل[2]، فبعد البحوث والتحقيقات التي أجراها المختصّون في العلوم الاجتماعية وعلماء الاجتماع ـ ومنهم (تشارلز هورتون

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من منظور قرآني)، ص173.

(2) الزيادة داخل الأقواس من المترجم.

كولي)[1] و(جورج غورويتش)[2] ـ توصّلوا إلى نتيجة مفادها أنّه لا الفرد يتأثّر بالمجتمع بشكل مستمرّ ولا المجتمع كذلك يتأثّر بالفرد باستمرار، بل ينبغي الحديث عن التأثير المتبادل بين كلّ من الفرد والمجتمع، حيث يتجلّى هذا التعامل على شكل **الاجتماعية** وتقبُّل الثقافة والعلاقات بين الأشخاص وبين الفرد والجماعات الاجتماعية.

وتشير رؤية العلامة الطباطبائي بقوله إنّ المجتمع له وجود ووحدة وشخصيّة حقيقية ومستقلّة عن الأفراد[3] إلى امتلاكه كذلك روحاً واحدة ومنفصلة، وأنّ الأفراد يمثّلون الخلايا والأعضاء التي تكوّن وتؤلّف المجتمع ككلّ. وهكذا تتشكّل وتنصهر شخصية الإنسان في بوتقة المجتمع والحياة الاجتماعية، بل إنّ جزءاً كبيراً من شخصية ذلك الإنسان الذي يُعتبر حيواناً اجتماعياً، هو حصيلة ونتاج المجتمع، وهو بذلك مرتبط به وتابع له.

ويعتقد العلامة أنّ التجارب المتواصلة تدلّ على أنّ بيئة الحياة

---

(1) Charles Horton Cooley 1864 - 1929: عالم اجتماع أميركيّ وابن توماس أم. كولي (Thomas M. Cooley). اشتهر بمبدئه المسمّى (شخصية المرآة) looking glass self الذي يؤكّد فيه أنّ شخصية الفرد تنجم عن التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد وإدراكاتهم. [المترجم]

(2) Georges Gurvitch 1894 - 1965 عالم اجتماع وقاضٍ فرنسيّ من أصل روسيّ. كان من روّاد علماء الاجتماع في عصره ومختصّاً بعلم اجتماع المعرفة (sociology of knowledge). لعب (غورويتش) دوراً بارزاً في تطوّر علم اجتماع القانون (sociology of law). أهمّ مؤلّفاته: **مقالة في علم الاجتماع** (Essai de Sociologie) (1939م)، **والأُطُر الاجتماعية للمعرفة** (The Social Frameworks of Knowledge) (1972م). [المترجم]

(3) لمزيد من المعلومات حول تلك الرؤية انظر: **هستيد و ديگران، روانشناسی جمعی وروانشناسی اجتماعی** (موجود مع الآخرين، علم النفس الجماعيّ وعلم النفس الاجتماعي)، ص16.

الإنسانية تساهم في إنشاء قسم من أفكاره، وأنّ الاختلاف الموجود في بعض المعلومات والأفكار يرجع إلى الاختلاف القائم في المنطقة والبيئة الحياتية ولو بالنسبة للفرد الواحد وفقاً للزّمنيْن وبموجب الاختلاف في الظروف، وهذا أمر واضح غير قابل للإنكار. بل ويمكننا إيجاد الكثير من أنواع الأفكار لدى الإنسان من خلال استخدام الأنماط المختلفة في تربيته[1]. ومهما يكن من أمر، واستناداً إلى هذه الرّؤية، ففي أغلب الحالات وعند حدوث التضادّ بين القوى والخواصّ الفردية من جهة وبين القوى والخواصّ الاجتماعية، فإنّ هذه الأخيرة هي التي تهيمن على القوى والخواصّ الفردية لقوّتها، وهذا ما تؤكّده التجربة والحسّ معاً.

فمثلاً لا تستطيع إرادة الفرد (في أيّ من الظواهر الاجتماعية) مواجهة الإرادة الاجتماعية، وبذلك ليس أمام الفرد إلا الإذعان والخضوع للمجتمع. وقد كان الفرد منذ القِدم تابعاً للمجتمع وخاضعاً لإرادته، وكان المجتمع وتقاليده وشعائره من جهتها تسلب كلّ نوع من أنواع التفكير والإرادة والإحساس من الفرد، مُجبرة إيّاه على الوقوع تحت تأثيراتها[2].

ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي فإنّ مسألة (أصالة المجتمع) هذه واحتفاظ المجتمع بالقوّة الأكبر والتأثير الأوسع هي التي أدّت إلى اهتمام الدين الإسلامي بالمجتمع - أكثر من غيره من الأديان الأخرى. وفي

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية**، ج2، ص133 ـ 134.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، الترجمة الفارسية، ص153 ـ 154.

ذلك يقول سماحة العلامة: «لا ريب أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسّس بنيانه على الاجتماع صريحاً ولم يُهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤونه، فانظر إن أردت زيادة تبصر في ذلك إلى سعة الأعمال الإنسانية التي تعجز عن إحصائها الفكرة وإلى تشعّبها إلى أجناسها وأنواعها وأصنافها، ثم انظر إلى إحصاء هذه الشريعة الإلهية لها وإحاطتها بها وبسط أحكامها عليها ترى عجباً، ثم انظر إلى تقليبه ذلك كلّه في قالب الاجتماع ترى أنّه أنفذَ روح الاجتماع فيها غاية ما يمكن من الإنفاذ»[1].

التكامل الاجتماعي

انتشرت في القرن السابع عشر فكرة تطوير المجتمع والتأريخ معاً، بمعنى التطوّر المستمرّ الذي لا حدود له، وإخراجه من حالة الإحباط والتردّي التي كان يعيشها إلى حالة متقدّمة وراقية[2]. وخلافاً لآراء بعض المفكّرين، فقد كانت نظرية **التكامل الاجتماعي** (Social Integrity) متقدّمة زمنيّاً على (نظرية) **التكامل البيئيّ** (أو الحياتيّ) رغم أنّ نظرية التكامل الاجتماعي لم تخطُ خطوات جادّة إلّا بعد ظهور نظرية التكامل البيئيّ، بل إنّ واضعي أُسس نظرية التكامل الاجتماعيّ الحقيقيّين، ونعني بذلك كلّاً من (سبنسر)[3].

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص94.

(2) سيدني بولارد، **انديشه ترقى تاريخ وجامعه** (فكرة تطوّر التاريخ والمجتمع)، الترجمة الفارسيّة: حسن أسد بور، طهران، أمير كبير، 1354 هـ.ش.، ص20.

(3) هربرت سبنسر Herbert Spencer 1820 - 1903: فيلسوف بريطاني أحد أكبر المفكرين الإنجليز تأثيراً في نهاية القرن التاسع عشر وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد (أوجست كونت) الفرنسي، ومؤلف كتاب الرجل مقابل الدولة (The Man Versus the State) (1884م) الذي قدم فيه رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. اشتهر بنظريته حول التطور وكان هو، وليس داروين، مَن أوجد مصطلح (البقاء للأصلح) رغم نسبته عادة لداروين. =

و(تيلور)[1] اللذيْن أكّدا على **التقدّم الثابت والمتجانس للتكامل في** مسألة الحضارة والمدنية ـ كانوا قد عرضوا نظريّاتهم حتى قبل نشر كتاب داروين المسمّى (**أصل الأنواع** The Origin of Species) أو قبل أن يُطالع القرّاء الكتاب المذكور على الأقلّ[2].

وليس المُفكرون الغربيون وحدهم الذين كانوا يعتبرون التأريخ والمجتمع كتيّار واسع من التقدّم والتكامل، بل هناك العديد من المُفكّرين المسلمين كذلك ممّن كانوا يؤمنون بتقدّم المتجمع والتأريخ وتكاملهما، مثل الفارابي وابن خلدون والعلامة الطباطبائي. ويرى هؤلاء أنّ دورة الحياة المتكوّنة من مرحلة الولادة والطفولة والصّبا والشّباب والمراهقة والكهولة والكمال والتعقّل ثمّ الشيخوخة والموت، لا تقتصر على النباتات والحيوانات والبشر، بل وتشمل أيضاً المجتمعات والحضارات والثقافات والتأريخ.

ومن المسلَّم به أنّ التحوّل والتغيير جاريان في ذات كلّ موجود حادث، ولمّا كان المجتمع (**حادثاً**) كذلك فإنّه ليس بإمكانه البقاء بعيداً

= من مؤلّفاته: **كتابات سياسية** (Political Writings)؛ **مبادئ علم النّفس** (The Principles of Psychology)؛ **السيرة الذاتية** (An Autobiography) في مجلّديْن. [المترجم]

(1) فريدريك تايلور (1856 ـ 1915م) (Frederick Winslow Taylor): مهندس ميكانيكيّ أميركيّ، من أسرة ثرية في (جيرمان تاون) في (بنسلفانيا). سعى إلى إصلاح الكفاءة الصناعية، ويُعتبر أبا الإدارة العلمية (Scientific Management) وأحد كبار المستشارين الإداريين، وصاحب نظرية الإدارة العلمية. عّرف (تايلور) الإدارة وفق نظريته على أنها: المعرفة الدقيقة لما تريد من الأفراد أن يقوموا بعمله، والتأكد من أنهم يقومون بتأديته بأحسن طريقة وأرخصها. [المترجم]

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من منظور قرآني)، ص162 ـ 163.

عن التحوّل والتغيّر لأنّ قابلية التغيير والتطوّر موجودة في ذات المجتمع غير منفصلة عنه. لكنّ الحديث في هذه الأيام يدور حول شكل ذلك التغيير، وهل هو تغيير تكامليّ أم أنّه مجرّد تغيير وتحوّل عاديّيْن؟

هذا، وقد أولى علماء الاجتماع في الآونة الأخيرة نتائج نظرية التكامل وقيمتها من خلال تحليلاتهم النقدية اهتماماً كبيراً، فالكثير منهم يعتبر أنّ مفهوم التكامل هو مفهوم ذهنيّ أُحاديّ يفتقد المعايير العينية، ويرون أنّه لا مناص في الظروف الحالية من الاستعاضة بعبارة (**التحوّل الاجتماعيّ أو التطوّر** Evolutionism)[1] بدلاً من عبارة (**التكامل الاجتماعي** أو **النّشوئية**). فعلى سبيل المثال، ورغم أنّه باستطاعتنا إثبات حصول التكامل الماديّ في القرن الماضي، إلّا أنّنا لا نجرؤ ـ كما يفعلون هم ـ على قول ذلك بشأن القرن التاسع عشر واعتباره قرن التكامل الشامل للبشرية. وإذا أدّى التكامل الماديّ إلى ظهور حضارة مُعقّدة بعيدة عن سيطرة الإنسان، فعندئذ لا مَفرّ من الاعتراف بأنّ التكامل الماديّ (أي، التطوّر أو التقدّم التكنولوجي والتقنية المتطوّرة) لا يمكنه أن يكون رمزاً للتكامل البشريّ[2].

وعلى الرّغم من وجود تلك الرّؤية فإنّ سماحة العلامة الطباطبائي

---

(1) تنصّ نظرية (التطوّر) على أنّ جميع الظواهر الموجودة هي نتاج سير تطوّري ـ أي خطّ تاريخيّ واحد ـ إذ تبدأ الحركة فيها من بسيطة ثمّ تتطوّر إلى حركة مُعقّدة. ويتضمّن السّير أو الخطّ التاريخيّ المذكور مراحل خاصّة اضطرّت خلالها الموجودات إلى المرور بعدد من التغييرات لكي تنسجم وتتكيّف مع بيئتها، وبذلك احتفظت تلك المجموعة من الظواهر التي تمكّنت من اجتياز اختبار الاصطفاء أو الانتقاء الطبيعيّ (natural selection) ببقائها حتى اليوم واستطاعت التكيّف مع كلّ التغييرات الطبيعية التي حصلت.

(2) بارنز وبكر، **تاريخ انديشه اجتماعى** (تاريخ الفكر الاجتماعيّ)، الترجمة الفارسية: جواد يوسفيان، ج2، ص17 ـ 18.

يؤمن بامتلاك المجتمع نوعاً من التكامل، فهو يرى أنّ المجتمع يتحرّك باستمرار باتّجاه الكمال[1]. وبعبارة أوضح، لا تقوم نظرية العلامة الطباطبائي في باب التكامل الاجتماعيّ على كون المجتمع في حالة من التغيير والتطوّر وتكون غالبية التغييرات قابلة للمشاهدة والبحث والدراسة خلال مدّة قصيرة حيث يُمكن لأيّ أحد ملاحظة تلك التغييرات وكيفية تطوّرها وسَيرها طيلة حياته وضمن فترات وجيزة من حياته، وهو ما يؤمن به أتباع **نظرية التطوّر** وكما تدلّ على ذلك كلمة (**التطوّر**) نفسها، لأنّه ليس من شأن التطوّر أن يُحدّد الجهة أو يُعيّن الغاية، بل يقتصر عمله على بيان التحوّل التدريجيّ فقط؛ أقول: لا تقوم نظرية العلامة الطباطبائي على ذلك وحسب بل إنّ ما يعنيه العلامة هو تلك المجموعة من التغييرات التي يمرّ بها المجتمع خلال مرحلة طويلة تزيد على فترة حياة جيل أو ربّما عدّة أجيال. وهكذا، فإنّه ليس بالإمكان فهم أو إدراك التكامل الاجتماعيّ الذي يقصده العلامة إلا بالنّظر من خلال نافذة كبيرة إلى تأريخ المجتمع الذي تذوب وتنصهر فيه كلّ التغييرات الثانوية. إنّ التكامل لدى العلامة الطباطبائي لا ينحصر ضمن إطار حادثة مُفردة، بل هو ظاهرة جماعية تضمّ في ثناياها مُعظم التغييرات الاجتماعية الجهويّة والهادفة.

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص145: «الإنسان ونموّه في اجتماعه، الاجتماع الإنساني، كسائر الخواص الروحية الإنسانية وما يرتبط بها لم يُوجد حين وُجِد تامّاً كاملاً لا يقبل النّماء والزيادة، بل هو كسائر الأمور الروحية الإدراكية الإنسانية لم يزل يتكامل بتكامل الإنسان في كمالاته المادية والمعنوية. وعلى الحقيقة لم يكن من المتوقع أن يُستثنى هذه الخاصة من بين جميع الخواصّ الإنسانية فتظهر أوّل ظهورها تامة كاملة أتمّ ما يكون، وأكمله بل هي كسائر الخواصّ الإنسانية التي لها ارتباط بقوّتي العلم والإرادة، تدريجية الكمال في الإنسان».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ سماحة العلامة الطباطبائي لا يعتقد بوجود تقدّم أو تكامل مستمرّ سائر على خطّ مستقيم دون أن يواجه أيّ نوع من الانحراف أو يصيبه التراجع؛ إنّ ما تفضّل به العلامة يتلخّص في أنّ الخطوات التي يقطعها المجتمع هي في النهاية خطوات تكاملية تصاعديّة رغم وجود العوائق والعثرات الكثيرة والأساسيّة. لكنّ العلامة الطباطبائيّ ـ وكما عبّر عن ذلك الشهيد مطهّري ـ لا يُخفي إيمانه في أنّ سَير المجتمع وحركته التصاعدية والتكاملية ليس دوريّاً، فنظرية العلامة في التكامل مبنية على أساس النظرة الاجتماعية القائلة بأنّ مَثَل المجتمع كمَثل الإنسان، فهو يمتلك مراحل للولادة والنموّ والازدهار والانحطاط، وأنّه كلّما اقترب المجتمع أو الحضارة ـ بعد ظهورهما ـ من نقطة التكامل عادا ليهبطا ويسقطا في هاوية الفناء. واستناداً إلى هذه النظرية فإنّ مسير كلّ مجتمع من المجتمعات المُغلقة هو مسير مسدود ودوريّ حيث يهبط بعد علوّ وينحطّ بعد ازدهار. ويمكننا ملاحظة وجود هذه النظرية في آراء **إخوان الصّفا** التي طوّرها ابن خلدون بعد ذلك لتصبح نظرية اجتماعية واضحة المعالم. بالإضافة إلى ذلك، يُعتبر كلّ من (ماكيافيلّي).

و(شبينغلر) و(توينبي) ـ وهم أتباع ابن خلدون الذين يُكنّون احتراماً بالغاً لآرائه ونظريّاته ـ من مؤيّدي النظرية المذكورة.

وهؤلاء يقولون بأنّ التأريخ يُكرّر نفسه وأنّه ـ على سبيل المثال ـ بالإمكان دراسة وبحث القوانين الخاصة بدورة حياة الحضارات والثقافات تماماً كما نقوم بذلك مع دورة حياة حيوان ما.

ومن بين هؤلاء، قام (توينبي) بإسهامات كبيرة حتى استطاع إحلال

نظرية التعاقب الدّوري للتاريخ (cyclic history) مكان نظرية التكامل التأريخيّ الخطيّ (linear history).

وباستناده إلى الشواهد التأريخية واستنباطه العلوم والمعلومات من الآيات القرآنية استطاع العلامة الطباطبائي الوصول إلى هذه النظرية لأنّ آيات القرآن الكريم تشير إلى أنّ المجتمع ذو حياة واقعية ولذلك فإنّ كلّ وحدة اجتماعية محكومة في النهاية بالعدم والانحطاط، وهكذا هي الحال بالنسبة للتأريخ العالمي، فأيّ حضارة من الحضارات الإنسانية استطاعت البقاء حتى يومنا هذا؟

الحقيقة هي أنّ جميع الحضارات التي كانت مزدهرة يوماً ما قد انمحت وزالت آثارها ولم يبقَ منها شيء[1]، [2].

وهنا لا بدّ لنا من الإشارة إلى نقطتيْن مهمّتيْن؛ النقطة الأُولى ـ استناداً إلى رأي العلامة الطباطبائيّ ـ فإنّ وجود الانسجام والتعاون والمعاضدة الاجتماعية ومراعاة الأفراد واجباتهم ومسؤوليّاتهم في المجتمع والعمل بموجبها، أقول: إنّ وجود ذلك كلّه من شأنه أن يساعد على بقاء المجتمع واستمراره والمحافظة عليه من الانحطاط والسقوط، «فالاجتماع الكامل وهو الاجتماع المبنيّ على أساس الاتحاد الكامل المحكم المرعيّة فيه حقوق الأفراد، الفردية والاجتماعية، أحقّ بالبقاء وغيره أحقّ بالفناء والانقراض، والتجارب قاضية ببقاء الأُمم الحيّة المراقبة وظائفها الاجتماعية، المحافظة على سلوك صراطها الاجتماعي،

---

(1) قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ (سورة مريم: الآية 98). [المترجم]

(2) مرتضى مطهري، **نقدى بر ماركسيسم (نقد للماركسية)**، ص270.

وانقراض الأُمم بتفرّق القلوب وفشو النّفاق[1] وشيوع الظلم والفساد وإتراف الكبراء وانهدام بنيان الجدّ فيهم، والاجتماع يحاكي في ذلك الطبيعة»[2].

وأمّا النقطة الثانية فهي أنّ (**التكامل**) من وجهة نظر العلامة لا يعني بالضّبط التقدّم الغلميّ والتجريبيّ والفنّي والصناعيّ، ولا المزيد من الأحكام ومشاريع القوانين، أو التعقيد المطّرد في العلاقات والروابط الاجتماعية، أو تنوّعاً أكبر في العمل وتقسيمه؛ بل يعني التكامل في المميزات الاجتماعية ومراعاة الحقوق الفردية والاجتماعية للأفراد وأداء الواجبات الاجتماعية والإخاء والوئام الاجتماعيّيْن[3]. فكلّما كانت الكثرات والمغايرات والفروقات أكثر قُرباً إلى الوحدة والتوحّد عجز التنازع والخلاف عن الاحتفاظ باستمراريّتهما، وأخليا المكان للتعاون والانسجام واكتسب هذيْن الأخيرْين وحدة عضوية أكبر وأقوى، ازدادت نسبة الكمال وتعزّزت. إذاً، فلن تتّضح ملامح التكامل الاجتماعيّ إلّا عَبر التوافق والانسجام والتعاون والوئام والمعايشة والتعايش والتكيّف الجماعيّ وليس بالنزاعات، والخلافات، والدّعاوى، والمتناقضات.

وعلى هذا، فإنّ الآليّة الحقيقية التي يحتاجها التكامل الاجتماعي برأي العلامة هي نفسها التي يقوم على أساسها التكامل في **النظرية الداروينية الاجتماعية**، أي **انتقاء الأصلح** والتحرّك نحو انسجام وتوافق أكبر. وكذلك الحال مع المجتمعات البشرية فهي كأنواع الموجودات

(1) تَفَشّي وانتشار النّفاق. [المترجم]
(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص455.
(3) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص455. .

الأخرى حيث تتنازع فيما بينها من أجل البقاء، وفي النهاية يحظى المجتمع الأكمل بموهبة البقاء وتجنّب الانقراض[1]. إذاً، فالتكامل هو حاصل الانتقاء والاصطفاء حيث يتمّ اختيار الأصلح للبقاء بعد نزاع حول الحياة. يمكننا القول إنّ المقصود أيضاً بـ(التنازع) هو (النزاع الجماعيّ) وليس (النزاع الفرديّ)؛ لأنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ الجماعة هي الأكثر أهمية، وما الفرد إلّا نتاج للجماعة، وأنّ الجماعة الأصلح للبقاء هي الجماعة التي تشكّلت على أساس الاتّحاد الكامل الذي لا انفصام له، وهي كذلك الجماعة التي تتمّ فيها مُراعاة الحقوق الفردية والاجتماعية بشكل كامل، ولا شكّ في أنّ لهذه الجماعة الأفضلية على الجماعات الضعيفة والمتشتّتة التي تفتقد لمثل هذه الأنظمة والقوانين، ولذلك فهي مُعرّضة للانحطاط والانقراض.

والآن، لنرَ ما يعنيه عنصر التكامل لدى العلامة الطباطبائي. يعتقد كلّ من (كيد) و(دو كولانج) أنّ الدّين هو العامل الرئيس للتكامل في حين يرى (كانط) أنّ العقل البشريّ هو العلّة الأصلية للتكامل، أمّا (أشيل لوريا) فيقول إنّ العامل الأساس للتنمية والتطوّر هو التقلّص التدريجيّ للمجالات الحرّة، مُعتبراً أنّ الظاهرة الاقتصادية لا تختلف عن العلاقات الاجتماعية من حيث الأهميّة وأنّها عنصر مهمّ ومؤثّر في التكامل. لكنّ (أدولف كوست) كان يؤمن بتأثير العامل السكانيّ في التكامل الاجتماعيّ وأنّ الزيادة السكانيّة هي العامل الوحيد لذلك التكامل. لكنّ العلامة الطباطبائي يعتبر العامل النفسيّ ـ أي الفطرة الإنسانيّة ـ هو العامل الأساسيّ للتكامل الاجتماعيّ لأنّ الإنسان مجبول على البحث عن

---

(1) المصدر نفسه.

الكمال بحسب فطرته وليس هناك حدود ثابتة أو مُعيّنة لبحثه ذاك. ومهما يكن من أمر فلا شكّ في أنّ تقبّل عُنصرَي الثقافات والاجتماعية محسوبان كذلك على عوامل التكامل الاجتماعيّ، ويكمن سبب تكامل المجتمع في قدرة الإنسان على نَقل معلوماته وكلّ ما تعلّمه إلى الآخرين والتعلّم منهم في الوقت نفسه. مضافاً إلى ذلك تُمثّل العلّة الغائية إحدى عوامل التكامل الاجتماعيّ بل وحتى التكامل البيئيّ أيضاً. وفي نهاية الأمر يَنسب العلامة الطباطبائيّ جميع التغييرات وأنواع التكامل إلى ذات البارئ عزّ وجلّ، ووفقاً لذلك يتكوّن لدينا مجتمع بشكل ظاهرة لها وجود ووحدة وشخصيّة حقيقية، تسير باتّجاه الكمال.

ومن خلال دراسة آراء العلامة وبحثها واستقصائها، بإمكاننا الوصول إلى محصّلة نهائية تتمثّل في كون علم الاجتماع ـ من وجهة نظره ـ هو علم معرفة الميول والرغبات الأساسية للتكامل الاجتماعيّ.

القوانين الاجتماعية

استخدم العلامة الطباطبائيّ كلمة (القانون) في موضعيْن من آثاره، الأوّل في الأمور الاعتبارية والتعاقدية، أمّا المعنى الآخر فيقع ضمن إطار الأمور الحقيقية والواقعية. فالقانون الاعتباريّ أو التشريعيّ هو ما دلّ صراحةً أو التزاماً على معنى (النَّهْي)، أمّا القانون الحقيقيّ أو التكوينيّ فهو ما أشار إلى الارتباط الذاتيّ الذي لا علاقة له لا بالاعتبار والتعاقد. ومن الآن فصاعداً فإنّنا لن نخوض في القوانين الحقيقية أو التكوينية، لأنّ هذا الموضوع يندرج في لائحة مواضيع فلسفة التأريخ والتقنين الخاصّيْن بالمجتمع، وسيقتصر حديثنا في السطور القادمة على القوانين الاعتبارية أو التشريعية فحسب.

وحول معنى هذا القانون، يقول العلامة: «الذي تعطيه أصول الاجتماع أنّ المجتمع الإنساني لا يقدر على حفظ حياته وإدامة وجوده إلّا بقوانين موضوعة معتبرة بينهم، لها النظارة في حاله، والحكومة في أعمال الأفراد وشؤونهم، تنشأ عن فطرة المجتمع وغريزة الأفراد المجتمعين بحسب الشرائط الموجودة، فتسير بهدايتها جميع طبقات الاجتماع كلّ على حسب ما يلائم شأنه ويناسب موقعه فيسير المجتمع بذلك سيراً حثيثاً ويتولّد بتألّف أطرافه وتفاعل متفرقاته العدل الاجتماعي وهي موضوعة على مصالح ومنافع مادية يحتاج إليها ارتقاء الاجتماع المادي، وعلى كمالات معنوية كالأخلاق الحسنة الفاضلة التي يدعو إليها صلاح الاجتماع كالصّدق في القول والوفاء بالعهد والنصح وغير ذلك، وحيث كانت القوانين والأحكام وضعية غير حقيقية احتاجت إلى تتميم تأثيرها بوضع أحكام مقررة أخرى في المجازاة لتكون هي الحافظة حماها عن تعدي الأفراد المتهوسين وتساهل آخرين»[1].

وباختصار، ووفقاً لرأي العلامة الطباطبائي فإنّه لا بدّ للإنسان من أن يعيش حياة اجتماعية؛ بسبب الكثير من النّقص الموجود في وجوده، وهو أمر يضطرّه إليه شعوره بالاستخدام الذاتيّ. وبعد انجذاب الإنسان إلى حظيرة المجتمع ولاستمرارية هذا الأخير، فإنّه سيكون بحاجة إلى بعض القوانين المتغيّرة التي تتناول ماهية وجوده والتساؤل فيما إذا كان موجوداً ماديّاً أو ماديّاً معنويّاً.

هذا، وتوصّل العلامة الطباطبائيّ إلى أنّ الفرد داخل المجتمع يشعر بنوع من المحدودية والتقيّد بسبب القوانين الاجتماعية. وفي

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص279.

جوابه حول ما إذا كان من الممكن المحافظة على الحرية الفردية داخل المجتمع بكلّ تفاصيلها وعدم المساس بشكلها العامّ، قال: إنّه من المحال أن يستمرّ أيّ مجتمع في حياته الجماعية مع تشريك مساعي الأفراد ولو لفترة قصيرة دون أن يتمّ التعرّض لتركيبة الحرية لكلّ فرد من أفراده؛ لا شكّ في أنّ تشريك المساعي سيؤدي إلى تقييد حرية الفرد، وإن كان ذلك التشريك عادلاً وعاقلاً أو سنّة جارية أو جائرة أو أيّ صفة أخرى[1]. وهكذا يفقد الفرد بالتدريج استقلاليّته بشكل نسبيّ ويذوب داخل المجتمع حيث يمكن نسبة ذلك إلى نظامية المجتمع، وبرأي العلامة فإنّ القوانين الاجتماعية في الحقيقة هي التي تحكم الإنسان.

لكنّ وجهة نظر العلامة تلك تطرح سؤالاً وهو: «رغم أنّ المؤسسات السياسية [وأفراد] الشرطة والتربية والتعليم الإجباريّيْن والحكومة وغير ذلك، قد تتسبّب في تقليص مساحة حرية الفرد، إلّا أنّ تلك القيود هي التي تُحرّر الإنسان من قيود الطبيعة مثل تخليصه من الأمراض والمجاعة والقلاقل والجهل والخرافات؛ فكيف نعتبر تأثير المجتمع سلبيّاً بأكمله على حريّة الإنسان؛ وعلى هذا، فإنّ ما يمكن تسميته (حرية الهرج والمرج) ربّما تصبح مطلباً من مطالب الحرية ما قد يؤدي إلى قيام المؤسسات السياسية بفرض قيود مُعيّنة»[2]. يضاف إلى

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص504.

(2) وهذا بالضبط ما يؤمن به أرسطو كذلك، لأنّ قوله: «لا يجب اعتبار العيش تحت ظلّ حكومة القانون الأساسيّ شكلاً من أشكال العبودية بل صورة من صور الفلاح والخلاص. (انظر: الكتاب 5 ـ 9، القسم 6)» قد يأخذنا إلى احتمال كونه قد عرّف الحريّة باحترام القوانين الموضوعة بالفعل.

ذلك أنّه لا ينبغي تصوّر أنّ التأثير الذي تولّده البيئة الثقافية ـ الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان على سلوكه وتصرّفاته لن يَدع أيّ مجال لتبلور ونموّ شخصانيّته أو إرادته في الحرية، ولا ريب في أنّ الحقيقة المتمثّلة في كون الإنسان في تفاعل مستمرّ مع الآخرين منذ ولادته وحتى مماته هي التي تشكّل وتُحدّد شخصيّته وقيَمه وسلوكه وتصرّفاته، إلّا أنّ الاجتماعية تبقى كذلك أساساً للفردية وحرية الإنسان. وخلال مرحلة تقمّص الاجتماعية يشعر كلّ فرد أيضاً بهويّته الشخصية وقدرته على التفكير والعمل المستقلّ[1].

والآن، هل تُعتبر الحرية الموهوبة للإنسان اجتماعية أم فردية؟ ذكرنا سابقاً أنّه لمّا كان العلامة الطباطبائي يعترف بأصالة مصلحة المجتمع وأرجحيّتها عندما تتعارض مصالح وحقوق كلّ من الفرد والمجتمع في ما بينها، فهو في هذه الحالة كذلك يعتبر أنّ حقّ الحرية يعود إلى المجتمع مُعلّلاً ذلك بقوله: إنّ حرية الإنسان المطلقة داخل المجتمع حتى ولو للحظة واحدة ستؤدي إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي وتقلّب الأوضاع الاجتماعية وتدهورها فيه بسرعة كبيرة. إذاً، فالقول بأنّ الحريّة أمر فطريّ وارتكازيّ لجميع أفراد البشر ليس معناه أن يكون أولئك الأفراد أحراراً في العصيان أو التسبّب في تدهور الأوضاع الاجتماعية، لأنّ الحرية ليست الشيء الفطريّ الوحيد بل إنّ الحاجة إلى تشكيل المجتمع هي أمر فطريّ وارتكازيّ كذلك. وهذه المسألة بالذات هي التي تقيّد وتُحدّد حرية الإنسان التي تُمثّل ـ كما قيل ـ موهبة الإرادة والشعور الغريزيّ، إذ لمّا كان استمرار المجتمع

(1) أنطوني غيدنز (Antony Giddens)، **علم الاجتماع**، ص95.

مستحيلاً مع خنق الحريّات فإنّ المجتمع نفسه لا يمكن أن يدوم إلّا من خلال تحديد الحريّات الفرديّة وتعيينها[1].

وتشبه نظريّة العلامة هذه إلى حدّ كبير النظرية التي وضعها (جون لوك) حول الحرية والتي تتلخّص بقوله إنّه على الرّغم من كون الوضع الطبيعيّ للإنسان مقروناً بوجود الحريّة إلّا أنّ هذه الأخيرة لا يجب أن تكون مطلقة وغير مُقيّدة. ففي الوقت الذي يسعى فيه كلّ فرد إلى صون ذاته أو المحافظة على نفسه من الأخطار المُحدقة به، ويهتمّ ما استطاع باستمراريّة حياته، لا بدّ من أن يكون مُقيّداً كذلك بحفظ ذوات الآخرين والمحافظة عليهم وذلك لأنّه لا يمكنه الاستمرار في حياته إلا من خلال التعايش مع أولئك، وهذا ما دفع الإنسان إلى الجَري وراء الحياة المدنية والإذعان للقوانين الاجتماعية بُغية تحقيق مصالحه وحقوقه الطبيعية والأمن الاقتصادي والإنساني، وبذلك احتلّت المؤسسات الاجتماعية مكان الإرادة والحرية الفردية[2].

التضامن الاجتماعيّ

إنّ من بين التطبيقات المترتّبة على وضع القوانين في المجتمع ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ **التضامن الاجتماعي**، وإن كان العلامة يرى ضرورة توفّر أمريْن اثنيْن لوجود ذلك التضامن: الأمر الأوّل، تطبيق القوانين الاجتماعية واحترامها؛ أمّا الأمر الثاني فهو الالتزام الوجدانيّ للجميع بالأصول والمبادئ العقائدية السائدة في ذلك المجتمع. وهكذا

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج6، ص505.

(2) بارنز وبكر، **تاريخ انديشه اجتماعى** (تاريخ الفكر الاجتماعيّ)، الترجمة الفارسية: جواد يوسفيان، ج2، ص30.

فإنّ رأي العلامة يشبه إلى حدّ كبير ما قاله (دوركايم) و(بارسونز) من حيث إيمانه بضرورة وجود الوجدان الجماعيّ والفرديّ في المجتمع.

ويعتقد العلامة أنّ الهدف من القوانين الناجمة عن النظام القِيَميّ للإسلام هو إيصال المجتمع إلى مشارف السعادة والرّفاهية والأمن والاستقرار، ونتيجة لذلك، فإنّ أنموذج المجتمع الذي وصفه (دوركايم) والذي يشتمل على التضامن الميكانيكيّ، لا يتضمّن المجتمع المثاليّ الذي يبحث عنه العلامة؛ لأنّ مجتمع العلامة يتّصف بمواصفات المجتمع الذي لا يخلو من التضامن العضويّ حيث يكون الوجدان الجماعيّ فيه مبنيّاً على أساس المُعتقدات والمعارف الأخلاقية العالية.

وخلافاً لدوركايم وبارسونز، فإنّ العلامة يؤمن بالقِيَم الثابتة للمجتمع، ومن وجهة نظره فإنّ النظام القِيَميّ في الإسلام يُمثّل النظام القِيَميّ الأكمل الذي يضمن السعادة الحقيقية للمجتمع، وعليه فإنّ وجود الدين يُعدّ أمراً ضرورياً من أجل إيصال المجتمع إلى السعادة المنشودة. وبعد إثباته ضرورة وجود الدين في المجتمع استطاع العلامة تفنيد ما قاله (دوركايم) في ما يتعلّق باستناد الدين إلى القوانين الجزائية والهيكلية الجزائية بشكل عامّ وأنّ كلّ ذلك - بزعمه - ينصبّ في مصلحة الآلهة ومنافعها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة يرى أنّ **(الدّين)** و**(الوحي)** عاملان من عوامل التضامن الاجتماعي، وهو يرى أنّه مثلما يميل الإنسان إلى المجتمع بالفطرة، فإنّه كذلك يميل نحو الخلاف على حدّ سواء[1].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2 (النسخة العربية)، ص111، وص130 ـ 131.

ويعزو ذلك الخلاف بشكل أو بآخر إلى الطبيعة الأولية للإنسان؛ لأنّ الوحدة النوعية تؤدّي إلى حدّ ما إلى وحدة الأفكار والأفعال. إلا أنّ الخلاف في الفطرة الإنسانية له مبرّراته كذلك، فهو خلاف في الأحاسيس والإدراكات والأحوال؛ وعليه فإنّ أفراد البشر مختلفون في ما بينهم رغم اتّحادهم بشكل أو بآخر، وهذا الاختلاف في الأحاسيس والإدراكات يؤدّي إلى الاختلاف في الأهداف والأُمنيات أيضاً، والخلاف والاختلاف في الأهداف من جهته يؤدي إلى وجود الاختلاف في الأفعال الذي يؤدّي بدوره إلى حصول الاختلال في النظام الاجتماعيّ. ويزعم العلامة أنّ ظهور مثل تلك الخلافات والاختلافات هو الذي أدّى بالتالي إلى تشريع الدين ووضع القوانين[1]؛ لأنّنا إذا أردنا إزالة تلك الخلافات فإمّا أن نلجأ إلى الفطرة الإنسانية أو إلى أمر خارج عن الفطرة. لكنّ الفطرة الإنسانية غير كافية لإزالة الخلافات وإيجاد التضامن والتآزر لأنّها (أي تلك الفطرة بالذات) هي السبب الحقيقيّ في ظهور تلك الاختلافات؛ ولذلك فهي عاجزة عن إزالة تلك المشاكل. وهنا، لا بدّ من أن نلوذ بشيء غير الفطرة والطبيعة. وأمّا العلامة فإنّه لا يرى سوى (الوحي) و(الدين) كأهمّ عامليْن باستطاعتهما إزالة تلك الخلافات وإيجاد التضامن داخل المجتمع[2].

اعتبارات ما بعد المجتمع

في المقالة السادسة من كتابه **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية** أشار العلامة إلى أنّ الاعتباريات ـ أي العلوم الوهمية ـ تتبع الأحاسيس

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص111، والترجمة الفارسية، ص177.
(2) المصدر نفسه، ج2، النسخة العربية، ص131.

الداخلية التي لها آثار خارجية. وهذه العلوم الاعتبارية هي نتاج أعمال القوى الطبيعية والتكوينية الفعّالة لدى الإنسان، أمّا معيار معرفتها، فهو جواز نسبة (**الواجب**) إليها. ومن الواضح أنّ نشاط القوى الفعالة لدى الإنسان أو جزء منه لا علاقة له بالمجتمع رغم أنّ بعض الإدراكات الاعتبارية لا يمكنها الظهور مع افتراض عدم وجود المجتمع. ونستنتج من ذلك أنّ الاعتباريات تنقسم كمرحلة أولى إلى قسميْن: الاعتباريات بالمعنى الأعمّ، وهذه ليس باستطاعة المجتمع التدخّل أو التصرّف فيها؛ ثمّ الاعتباريات بالمعنى الأخصّ وهي المتأثّرة بالمجتمع (أي الاعتباريات الاجتماعية). وتنقسم هذه الأخيرة بدورها إلى قسميْن كذلك: الاعتباريات العمومية الثابتة والاعتباريات المتغيرة؛ ثمّ الاعتباريات ما قبل المجتمع[1]، الاعتباريات ما بعد المجتمع[2].

وتتألّف اعتباريات ما بعد المجتمع من مجموعة خاصّة من المعلومات والإدراكات وتقابلها في الخارج الأجزاء الاجتماعية التي نكوّنها نحن، حيث تتغيّر إدراكاتها الخاصة قسراً بسبب التغييرات التي نُوجدها في أجزاء المجتمع وظروفه، بينما تمثّل اعتباريات ما قبل المجتمع سلسلة من الإدراكات التي تُوصَف كمطابق لها ـ خارج إطار المجتمع ومع افتراض عدم وجود الإنسان في المجتمع أو أيّ كائن اجتماعيّ حيّ بوصف التحقّق والوجود ـ أي أنّ وجود الحيوان المُدرك أو عدمه لا يؤثّر في واقعيّتها، وهي تختلف باختلاف البيئة الحياتية والتربية والتعليم[3].

---

(1) يسمّيها العلامة الطباطبائي (السابقة للاجتماع). [المترجم]

(2) ويسمّيها العلامة الطباطبائي (اللاحقة للمجتمع). [المترجم]

(3) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة المنهج الواقعي)، ج2، ص133 ـ 134.

وبالاستناد إلى نظرية الاعتبارات التي وضعها المرحوم العلامة يمكننا اعتبار أساس العمل لعلم الاجتماع هو دراسة اعتباريات ما بعد المجتمع، فهو يرى أنّ معرفة العلوم الاعتبارية أهمّ من معرفة نظيرتها غير الاعتبارية أو الطبيعية (أي العلوم التي تمنح الإنسان القدرة على التصرّف في الطبيعة والتحكّم بها). وبذلك يمكن اعتبار العلامة الطباطبائي موافقاً رأيَ بعض العلماء من أمثال (بيتر وينتش) ممّن يعتقدون بصعوبة وجود علم باسم علم الاجتماع أو علم النّفس إلا من خلال فهم ومعرفة الاعتباريات الإنسانية، وهي معرفة لا بدّ من أن تصدر من الداخل. ومعنى ذلك أنّ على عالِم الاجتماع الدخول في مضمار الاعتباريات الاجتماعية والتعرّف على المجتمع عَبر نوافذ آراء الأفراد وهيكلية المجتمع لا أن يحاول كشف الداخل من الخارج، ثمّ البحث في قواعد المجتمع وفهم أفراده والنّظر إلى المجتمع من الزاوية نفسها التي ينظر من خلالها الأفراد؛ وهذه المعرفة لا تمنح عالِم الاجتماع أيّ فرصة للتصرّف في المجتمع أو تغييره رغم حصوله على الفهم والإدراك المنشوديْن، كما يقول العلامة. وبعبارة أدقّ، تستند اعتبارية العلامة إلى الفرضية القائلة إنّ أفعال الشخص تتميّز بصفة ظاهرية وباطنية، ومن الممكن فهم الخارج بعد فهم الداخل وليس العكس، وبدلاً من أن نحاول بيان حادثة ما عَبر النظام القانوني يتوجّب علينا إدراك النظام الخارجيّ وفقاً للمعنى الداخلي[1]. يضاف إلى ذلك، أنّ السؤال عن سبب وجود الاعتبارات الخاصة هو في الحقيقة سؤال اجتماعي، وبإمكان عالِم الاجتماع أن

---

(1) دانييل ليتل، **تبيين در علوم اجتماعى** (التبيين في العلوم الاجتماعية)، الترجمة الفارسيّة: عبد الكريم سروش، صراط، طهران، 1385هـ.ش.، ص19.

يطرح سؤالاً حول سبب وجود مثل تلك الاعتبارات دون غيرها في مجتمع ما، ولا شكّ في أنّ هذا السؤال هو من الأسئلة المهمة في علم الاجتماع وإن كان الاعتبار بحدّ ذاته واقعياً وكان هذا السؤال عن أمر حقيقيّ.

إنّ المسائل التي يشير إليها العلامة الطباطبائي تحت عنوان (اعتباريات ما بعد المجتمع) هي الاعتبارات نفسها التي ذكرها (وينتش) كالزوجية والمِلكية والمال، وهي اعتباريات لا نجدها لدى الحيوانات، بل إنّ كلّ المفاهيم الاعتبارية التي كوّنها الإنسان الاجتماعيّ في ذهنيّته ليست سوى صنيعة الفكر والخيال. ورغم ذلك فإنّنا نشهد قيام الإنسان وبشكل مستمرّ وبحسب تقدّم المجتمع وتطوّره وتكامل فكره، نشهد قيامه بإيجاد مفاهيم جديدة يعرضها على الملأ في كلّ وقت وحين، وإذا عُدنا إلى الماضي قليلاً واقتربنا من الإنسان الاجتماعيّ البدائيّ نلاحظ تقلّص تلك المفاهيم والإبداعات الفكرية، لنكتشف الجذور التي أوجدت أسباب تشعّب الفروع[1]. ولهذا، فإنّ العلامة الطباطبائي لم يبحث سوى في عدد قليل من اعتبارات ما بعد المجتمع والتي تُعدّ جذور سائر الاعتبارات الأخرى مثل مبدأ الملكية (الحقوق)، واللغة ومبدأ الرئاسة.

النظرية السياسية

يُمثّل موضوع (الكيان السياسيّ والدولة) أحد الموضوعات

(1) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم** (مبادىء الفلسفة والمنهج الواقعي)، ج2، ص220.

الاجتماعية المهمّة حيث يشمل المسائل التي تُجيب عن بعض الأسئلة مثل: «أيّ كيان في المجتمع يمكنه تنظيم تطبيق السلطة؟ ما هي إنجازات الحكومة؟ ما هي الأشكال الحكومية الأخرى؟» وسنقوم في هذا البحث بالإشارة إلى مسألة (**الكيان السياسيّ والحكومة**).

تعني الحكومة التطبيق المنظّم للسياسات والقرارات من قِبَل المسؤولين الإداريين داخل المؤسسة أو النظام السياسيّ. ونعني بكلمة **المسؤولين الإداريين** الملوك والأباطرة والبلاط والأعضاء المُنتخبين ورجال المؤسسة الإدارية غير العسكرية[1].

وفي بيانه فلسفة (الكيان السياسيّ والدولة)، يقول العلامة الطباطبائي إنّ الإنسان موجود اجتماعيّ محتاج إلى النظام والأمن والتعاون والعدل في حياته الاجتماعية التي هي من المقتضيات الأولية لطبيعته، حتى يتمكّن من إيجاد علاقات طيبة بينه وبين أبناء جنسه والاستمرار في حياته الجماعية من خلال التعاون والمعاضدة، ولا يمكن توفير تلك المسائل إلا عَبر سلطة مديرة ومدبّرة يسمّيها العلامة «الدولة».

ويُضيف العلامة الطباطبائي قائلاً: «الملك من الاعتبارات الضرورية في الاجتماع الإنساني، وهو مثل سائر الموضوعات الاعتبارية التي لم يزل الاجتماع بصدد تكميلها وإصلاحها ورفع نواقصها وآثارها المضادة لسعادة الإنسانية. وللنبوّة في هذا الإصلاح السّهم الأوفى فإنّ من المسلَّم في علم الاجتماع أنّ انتشار قول ما من الأقوال بين العامة، وخاصة إذا كان مما يرتبط بالغريزة وتستحسنه القريحة وتطمئنّ إليه النفوس المتوقعة أقوى سبب لتوحيد الميول المتفرقة وجعل الجماعات المتشتتة يداً واحدةً

(1) أنطوني غيدنز، **علم الاجتماع**، ص325.

تقبض وتبسط بإرادة واحدة لا يقوم لها شيء. ومن الضروري أنّ النبوة منذ أقدم عهود ظهورها تدعو الناس إلى العدل وتمنعهم من الظلم وتندبهم إلى عبادة الله والتسليم له، وتنهاهم عن اتباع الفراعنة الطاغين والنماردة المستكبرين المتغلبين ولم تزل هذه الدعوة بين الأُمم منذ قرون، متراكمة جيلاً بعد جيل وأُمّة بعد أُمّة وإن اختلفت بحسب السّعة والضيق باختلاف الأُمم والأزمنة، ومن المحال أن يلبث مثل هذا العامل القويّ بين الاجتماعات الإنسانية قروناً متمادية وهو منعزل عن الأثر خال عن الفعل[1].

تُعتبر الأنظمة الفاسدة السبب الرئيس في إيجاد الفوضى والاضطراب والفساد في المجتمع البشريّ وحينئذ لا يرى الصالحون مَفرّاً من إزالة تلك الأنظمة من صفحات المجتمع الإنساني من أجل إصلاح أنفسهم والمجتمع على حدّ سواء. وكما ذكر العلامة الطباطبائي، فإنّ للنبوّة في هذا الإصلاح السّهم الأوفى؛ إذ من المسلَّم في علم الاجتماع أنّ انتشار قول ما من الأقوال بين العامة، وخاصة إذا كان مما يرتبط بالغريزة وتستحسنه القريحة وتطمئن إليه النفوس المتوقعة أقوى سبب لتوحيد الميول المتفرقة وجعل الجماعات المتشتتة يداً واحدةً تقبض وتبسط

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص228. يُمثّل كلام العلامة هذا تماماً أحد التعريفات الخاصة بـ(الكيان الاجتماعي)، وهو يشير إلى أنّ الكيان الاجتماعي هو مفهوم انتزاعي وأحد الأمور المهمة التي لا غنى للحياة الاجتماعية البشرية عنه. والمقصود بعبارة (لا غنى عنه) هو: أولاً، لم يوجد مجتمع على مرّ التاريخ خالٍ من أحد تلك الشؤون أو الأمور؛ وثانياً، في كلّ مجتمع فإنّ أعضاءه كلّهم تقريباً تربطهم علاقة وثيقة ومباشرة بتلك الأمور. فتنظيم (الحكومة) مثلاً يعني عجز الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع تماماً عن العثور على مجتمع يفتقد أيّ جزء من أجزاء الحكومة، أو الرئيس، أو السلطة، وما شابه ذلك. (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن**، (المجتمع والتاريخ من منظور قرآني)، ص311.

بإرادة واحدة لا يقوم لها شيء[1]، ولذلك كان دور النبوّة في هذا المجال فعالاً وكبيراً للغاية.

أمّا الحكومة فتعود في الأصل إلى الله سبحانه ورسوله (ص)، فلمّا كان المجتمع الإسلامي بعد رحيل الرسول الأعظم (ص) بحاجة إلى حكومة لأنّ غياب الحاكم لا يعني غياب منصبه، شعر المسلمون بضرورة اختيار خليفة لهم يقوم بمهامّ الحكومة في المجتمع الإسلامي وأنّ ذلك الاختيار يقع على عاتقهم. واستناداً إلى ما يؤمن به الشيعة فإنّ المسؤول عن شؤون الحكم وأمور الحكومة بعد رسول الله (ص) هم أولياء الله المعصومون الذين يتمّ تعيينهم من قِبل الله ورسوله. وأمّا في هذا الزمان الذي رحل عنه النبيّ (ص) منذ وقت طويل وغاب الإمام (ع) عن أنظار الناس فإنّ أمر الحكومة يكون بيَد المسلمين أنفسهم، وعليهم تقع مسؤولية اختيار الحاكم مع الأخذ بالاعتبار الأسلوب الذي اتّبعه رسول الله (ص) في تعيين الأئمّة، وهو أسلوب يختلف عن المَلكية أو الإمبراطورية[2].

ويرى العلامة الطباطبائي أنّ شكل الدولة الإسلامية يتمّ تحديده بحسب العصر والزمان والظروف الموجودة مع مراعاة الشروط الثلاثة الثابتة في الشرع الإسلامي، وهي: (1) على المسلمين أن يبذلوا قصارى جهدهم في البقاء متحدين ومتّفقين؛ (2) يجب على جميع المسلمين السعي في الحفاظ على مصلحة الإسلام والمسلمين؛ (3) تُعتبر حدود المجتمع الإسلامي لا الحدود الطبيعية أو العقدية هي الأصل. ومهما يكن

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص228.

(2) بحثي درباره **مرجعيت وروحانيت** (بحث في المرجعية والحوزة)، مقالة بعنوان (الولاية والقيادة)، ص86.

من أمر فإنّ حاجة الإنسان إلى الحياة الاجتماعية، والدولة، والإدارة هي حاجة فطرية، ورغم الاختلاف في وجهات النّظر بشأن الولاية والمتصدّي لأمر السلطة، وما إذا كان من الواجب على الفقيه أن يكون الأعلم أو الأعدل أو بعض العدول المسلمين، إلا أنّ المسلَّم به، والأمر الذيا شبهة عليه هو إناطة هذا المنصب إلى شخص يمتاز عن الآخرين بتقواه الدينية، وحسن تدبيره، وعلمه بالأوضاع السياسية والظروف الاجتماعية، وذلك بالتشاور مع ذوي الخبرة لإدارة البلاد[1]. فإذا أُقيمت حكومات مختلفة ومتعددة في الأصقاع الإسلامية المترامية، فلا ضرورة إلى أن تُدار تلك الحكومات من قِبل حكومة مركزية واحدة أو إدارة واحدة أو أن تمتلك كلّ واحدة من تلك الحكومات إدارة وحكماً مستقلاً عن الحكومة الأخرى، بل إنّ تلك الأمور تتبع الظروف والمصالح الإسلامية، لأنّه لم يرد في الإسلام أيّ تشريع يدعو إلى شكل من الأشكال الحكومية المذكورة دون غيره. بل وهذا هو المنطق الصحيح؛ لأنّ الشريعة لا تتضمّن سوى موادّ ونصوص دينية ثابتة، في حين أنّ نمط الحكومات قابل للتغيير والتعديل في أيّ مجتمع بحسب تقدّم الحضارة[2].

وخلاصة القول، إنّ الحكم أو الرئاسة على جماعة من البشر تُعدّ من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها، ففي البداية يشعر الإنسان بحاجته إلى المجتمع، وفي أيّ مجتمع قد يحاول بعض الأفراد التسلّط والتحكّم بمصائر الآخرين ومقدّراتهم، ولذلك يحتاج المجتمع إلى قوّة

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ذيل الآية 26 من سورة آل عمران؛ ج4، ذيل الآية 200 من سورة آل عمران؛ **بحثي درباره مرجعيت وروحانيت** (بحث حول المرجعية والحوزة)، مقالة بعنوان (الولاية والزعامة)، ص86.

(2) **بحثي درباره مرجعيت وروحانيت** (بحث حول المرجعية والحوزة)، ص86.

غالبة وقاهرة لأنّ فكرة استخدام الآخرين لا تغيب لحظة عن ذهن الإنسان في أيّ وقت أو حالة، وكلّ واحد من أبناء البشر يسعى إلى تسخير الآخرين لمصلحته وحسابه. إذاً، فليس هناك بُدّ من اختيار أفضل السُّبُل العملية والناجعة في الحكم، ألا وهي حُكم الله ورسوله.

وبعد أن أشرنا إلى بعض نظريات العلامة الطباطبائي في باب الدولة الدينية، لا بأس من أن نذكر ههنا بعض أنواع الحكومات التي نوّه إليها العلامة كذلك.

الأشكال المختلفة للحكومة

يقول العلامة الطباطبائي: «لم تكن الاجتماعات في الأعصار السالفة خالية عن رجال متغلبين على الملك مستعلين على سائر الأفراد المجتمعين ببسط الرقية وتملّك النفوس والأموال، وكانت بعض فوائد الملك الذي ذكرناه وهو وجود من يمنع طغيان بعض الأفراد على بعض يترتب على وجود هذا الصنف من المتغلبين المستعلين المتظاهرين باسم الملك في الجملة، وإن كانوا هم أنفسهم وأعضادهم وجلاوزتهم قوى طاغية من غير حقّ مُرْضٍ؛ وذلك لكونهم مضطرين إلى حفظ الأفراد في حال الذلة والاضطهاد حتى لا يتقوى من يثب على حقوق بعض الأفراد فيثب يوماً عليهم أنفسهم، كما وثبوا على ما في أيدي غيرهم. وبالجملة بقاء جلّ الأفراد على حال التسالم خوفاً من الملوك المسيطرين عليهم كان يصرف الناس عن الفكر في اعتبار الملك الاجتماعي، وإنما يشتغلون بحمد سيرة هؤلاء المتغلبين إذا لم يبلغ تعديهم مبلغ جهدهم ويتظلمون ويشتكون إذا بلغ بهم الجهد وحمل عليهم من التعدي ما يفوق طاقتهم. نعم، ربما فقدوا بعض هؤلاء

المتسمّين بالملوك والرؤساء بهلاكٍ أو قتلٍ أو نحو ذلك، وأحسوا بالفتنة والفساد وهدّدهم اختلال النظم ووقوع الهرج، فبادروا إلى تقديم بعض أولي الطول والقوة منهم، وألقوا إليه زمام الملك فصار ملكاً يملك أزمة الأمور، ثم يعود الأمر على ما كان عليه من التعدي والتحميل. ولم تزل الاجتماعات على هذه الحال برهة بعد برهة حتى تضجرت من سوء سير هؤلاء المتسمين بالملوك في مظالمهم باستبدادهم في الرأي وإطلاقهم في ما يشاؤون، فوضعت قوانين تعيّن وظائف الحكومة الجارية بين الأمم وأجبرت الملوك على اتباعها وصار الملك ملكاً مشروطاً بعد ما كان مطلقاً واتّحد الناس على التحفّظ على ذلك وكان الملك موروثاً. ثم أحست الاجتماعات بِبَغي ملوكهم وسوء سيرهم، ولا سبيل إليهم بعد ركوب أريكة الملك وتثبيتهم كون الملك موهبة غير متغيرة موروثة، فبدلوا الملك برئاسة الجمهور فانقلب الملك المؤبد المشروط إلى ملك مؤجّل مشروط»[1].

ويستأنف العلامة حديثه بقوله: «إنّ التدابير العامة في الاجتماعات المتكونة ثلاثة لا رابع لها: أحدها تدبير الاستبداد وهو يدعو إلى الرقية في جميع الشؤون الإنسانية، وثانيها القوانين المدنية وهي تجري وتحكم في الأفعال فحسب، وتدعو إلى الحرية في ما وراء ذلك من الأخلاق وغيرها، وثالثها الدين وهو يحكم في الاعتقادات والأخلاق والأفعال جميعاً ويدعو إلى إصلاح الجميع»[2].

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ذيل الآية 260 من سورة البقرة، ص226 ـ 228.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ذيل الآية 213 من سورة البقرة، ص226.

ويُعتبر المرحوم العلامة من الذين يعترفون بصراحة بعدم وجود أيّ انسجام أو توافق بين ما يُسمّى بـ(**الديمقراطية**) وبين الإسلام، وفي هذا الباب، وفي معرض انتقاده للديمقراطية، يقول العلامة الطباطبائي: «وغاية ما كانت تدعو إليه الحكومات الاجتماعية ـ الديمقراطية وما يشابهها ـ أن ينظم أمر المجتمع على حسب ما يقترحه هوى أكثرية الأفراد؛ أيّاً [كان] ما اقترحوه فضيلة أو رذيلة، وافق السعادة الحقيقية العقلية أو خالفها، غير أنهم إذا خالفوا شيئاً من الفضائل المعنوية والكمالات والمقاصد العالية الإنسانية التي بقيت أسماؤها عندهم وألجأتهم الفطرة إلى إعظامها والاحترام لها كالعدل، والعفّة، والصّدق، وحبّ الخير، ونصح النوع الإنساني، والرأفة بالضعيف، وغير ذلك؛ فسّروها بما يوافق جاري عملهم والدّائر من سنّتهم كما هو نصب أعيننا اليوم»[1].

ومن الانتقادات الأخرى التي وجّهها العلامة إلى (**الديمقراطية**) قوله: «إنّ المجتمع الإنساني لا يخلو من التألف من أفراد أو أقوام مختلفي الطباع ومتضادّي الأفكار لا ينعقد بينهم مجتمع على سنّة قيمة ينافعهم إلّا وهناك مجتمع آخر يضادّه في منافعه، ويخالفه في سنّته، ولا يعيشان معاً برهة من الدّهر إلّا وينشب بينهما الخلاف، ويؤدي ذلك إلى التغلب والقهر. والذي اختاره الله للمجتمع الإسلامي بما أنزل عليهم من الدين الفطري الذي هو الدين القيّم هي الحكومة الإنسانية التي يحفظ فيها حقوق كل فرد من أفراد مجتمعها، وتُراعى فيها مصلحة الضعيف والقويّ والغنيّ والفقير... على حدّ سواء دون الحكومة الفردية

(1) المصدر نفسه، ج4، ذيل الآية 200 من سورة آل عمران، ص156 ـ 194.

الاستبدادية التي لا تسير إلا على ما تهواه نفس الفرد المتولي لها الحاكم في دماء الناس وأعراضهم وأموالهم بما شاء وأراد، ولا الحكومة الأكثرية التي تطابق أهواء الجمهور من الناس وتبطل منافع آخرين وترضي الأكثرين وتضطهد وتسخط الأقلّين. إنّ الحكومة الإسلامية حكومة إنسانية بمعنى مراعاة حقوق كلّ فرد وتعظيم إرادة البعض واحترام جانبه، أي من كان من غير اختصاص الإرادة المؤثرة بفرد واحد أو بأكثر الأفراد»[1].

يُضاف إلى ذلك، أنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ الديمقراطية لا تنسجم مع الأصول والمبادئ الدينية، والدليل على ذلك هو الخلافات التي كانت تحصل بين الأديان الكبرى جميعها وبين الناس الذين أُرسلت إليهم تلك الرسالات؛ لأنّها لم تأت على ما كان يهوى أكثرهم أو يشتهون، فطبيعة الإنسان تكمن في مخالفة كلّ ما هو حقّ ومعارضة ما هو على حقّ، وهذه حقيقة كثيراً ما أشار إليها القرآن الكريم[2]، ولهذا يُعلّق العلامة إن الاعتقاد بالتطابق الدائم بين الحق ورأي الأكثرية خطأ واضح[3].

وأمّا ما دفع العلامة الطباطبائي إلى انتقاد التفسير الليبراليّ (liberal) للإسلام، فهو الابتعاد عن مخاطر تأييد أهواء العامّة والجري وراء أهدافهم وميولهم، فهو لا يثق بأيّ من التفسيرات المذكورة؛ لأنّ من

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص 156 ـ 194..

(2) ﴿أَمۡ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةُۢۚ بَلۡ جَآءَهُم بِٱلۡحَقِّ وَأَكۡثَرُهُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ ۞ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ﴾ (سورة المؤمنون: الآيتان 70 ـ 71).

(3) **روابط اجتماعى در اسلام** (العلاقات الاجتماعية في الإسلام)، مصدر سابق، ص60.

شأن ذلك أن يصوّر الإسلام على أنّه يؤيّد شكل الحرية الذي تدعو إليه الأنظمة المادية الحديثة؛ أي، إزالة كلّ العوائق والموانع الأخلاقية التي تقيّد سلوك الإنسان، وإرجاع أمر التقنين والتشريع إلى ميول الفرد ورغباته.

ويشير العلامة الطباطبائي إلى أنّ الإسلام قد منح الفرد حرية الاستفادة من جميع ملذات الحياة ونعمها شرط أن لا يتجاوز ذلك حدّ الاعتدال، لكنّ ما يحاول البعض إيحاءه حول حرية العقائد في الإسلام من خلال الاستدلال ببعض الآيات القرآنية[1]، إنّما هو باطل لا صحّة له إطلاقاً، إذ كيف يقوم الإسلام، بوضع أُسس الحرية غير المقيّدة بينما يدعو إلى الاعتراف بالتوحيد والنبوّة والمعاد كمبادئ لا تقبل التشكيك؟[2]

هذا، ولم يتراجع العلامة قَيد أنملة عن موقفه إزاء المسألة الجدلية المتمثّلة بحرية العقيدة في الإسلام، بل حافظ على ثباته أكثر من غيره من أصحاب الرّأي في هذا المجال ممّن يدّعون المساواة بين الديمقراطية والإسلام.

قضيّة المرأة

تطرّق العلامة الطباطبائي إلى بحث موضوع المرأة في الجزء الثاني من تفسير (**الميزان**) بحثاً تطبيقياً مُبيّناً الخطوط الرئيسية لنظريّته الاجتماعية، بمعنى أنّه عالج قضية المرأة وأوضاعها في المجتمعات التي

(1) مثل: الآية 23 من سورة الأعراف؛ الآيتين 29 و256 من سورة البقرة؛ والآية 13 من سورة الجاثية.

(2) **روابط اجتماعى در اسلام** (العلاقات الاجتماعية في الإسلام)، مصدر سابق، ص68.

سبقت ظهور الإسلام بهدف إثراء تلك النظرية، ولا سيّما ولا أنّه تناول كذلك حال المرأة في العصر الحديث مقارناً بين المجتمعات الغربية وغير الغربية في هذا الباب.

وفي ذلك يقول العلامة: «كانت حياة النساء في الأمم والقبائل الوحشية كالأمم القاطنين بأفريقيا وأستراليا والجزائر المسكونة بالأوقيانوسية وأمريكا القديمة وغيرها بالنسبة إلى حياة الرجال، كحياة الحيوانات الأهلية من الأنعام وغيرها بالنسبة إلى حياة الإنسان. وليس لها من حقوق الحياة إلا ما رآه الإنسان المالك لها حقّاً لنفسه، فمن اعتدى عليها لا يُؤاخذ، إلا لأنه اعتدى على مالكها في ملكه لا إلى الحيوان في نفسه، كلّ ذلك لأنّ الإنسان يرى وجودها تبعاً لوجود نفسه وحياتها فرعاً لحياته ومكانتها مكانة الطفيلي. كذلك كانت حياة النساء عند الرجال في هذه الأمم والقبائل حياة تبعية، وكانت النساء مخلوقة عندهم لأجل الرجال بقول مطلق: كانت النساء تابعة الوجود والحياة لهم من غير استقلال في حياة، ولا في حقّ فكان آباؤهن [أولياءهنّ] ما لم ينكحن، وبعولتهن بعد النكاح أولياء لهن على الإطلاق».

ويشير العلامة في بحوثه وتحقيقاته حول العلاقة بين الرّجل والمرأة في تلك الحُقب بقوله: «كان للرّجل أن يبيع المرأة ممن شاء، وكان له أن يَهبها لغيره، وكان له أن يقرضها لمن استقرضها للفراش أو الاستيلاد أو الخدمة أو غير ذلك»[1].

ويضيف العلامة قائلاً: «الأمم التي كانت تعيش تحت الرسوم الملية المحفوظة بالعادات الموروثة من غير استناد إلى كتاب أو قانون. .

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص394 ـ 396.

المرأة عندهم ما كانت ذات استقلال وحرية، لا في إرادتها ولا في أعمالها، بل كانت تحت الولاية والقيمومة، لا تنجز شيئاً من قبل نفسها ولا كان لها حقّ المداخلة في الشؤون الاجتماعية من حكومة أو قضاء أو غيرهما. وكان عليها أن تطيع الرجل في جميع ما يأمرها ويريد منها. . .، وكان للرجل أن يتّخذ زوجات عدّة من غير تحديد. . .، وكانت ممنوعة من معاشرة خارج البيت غالباً. حتى أنّ الزوجة لو لم تطع زوجها في شيء من أمور المعاشرة أو استقلّت بشيء فيها كان له أن يخرجها من بيته أو يتزوج عليها. . . وبالجملة كانت المرأة عندهم طفيلية الوجود تابعة الحياة في المجتمع يفعل بها ربها ما يشاء، ويحكم فيها بما يريد. . . وربما أقرضها للتمتّع»[1].

ثمّ يقول العلامة متمّماً حديثه عن المرأة قائلاً: «كانت العرب لا ترى للمرأة استقلالاً في الحياة ولا حرمة ولا شرافة إلا حرمة البيت وشرافته، وكانت لا تورّث النساء، وكانت تجوز تعدّد الزوجات من غير تحديد بعدد معين. . .، وكانت تَئِد البنات. . .، وكانت العرب تتشأّم إذا وُلدت للرجل منهم بنت يعدّها عاراً لنفسه، يتوارى من القوم من سوء ما بُشّر به، لكن يسرّه الابن مهما كثر ولو بالادّعاء والإلحاق حتى أنهم كانوا يتبنون الولد لزنا محصنة ارتكبوه. وربما لاح في بعض البيوت استقلال لنسائهم. . . وقد أودعت هذا الحرمان والشقاء في نفوس النساء ضعفاً في الفكرة يصوّر لها أوهاماً وخرافات عجيبة في الحوادث والوقائع المختلفة ضبطتها كتب السير والتاريخ. فهذه جمل من أحوال المرأة في المجتمع الإنساني من أدواره المختلفة قبل الإسلام وزمن ظهوره»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص402 و405.

ويعتقد العلامة الطباطبائي أنّ القوانين الإسلامية تنبع من الفطرة وهي بذلك منسجمة بشكل كامل مع الصفات التكوينية للإنسان، وأنّ الإسلام قد أوجد من خلال قوانينه النظرية تحوّلاً وأحدث تغيّراً كبيراً وفريداً في وضع المرأة لمساواته بين قوانين الفطرة لدى كلّ من الرّجل والمرأة.

وفي تفسيره الآية الشريفة (228) من سورة البقرة، وفي معرض بيانه القيمومة والاختلافات الفطرية بين الرّجل والمرأة، يقول العلامة: «إنّ الوظائف الاجتماعية والتكاليف الاعتبارية المتفرعة عليها يجب انتهاؤها بالآخرة إلى الطبيعة، فخصوصية البنية الطبيعية الإنسانية هي التي هدت الإنسان إلى هذا الاجتماع النوعي الذي لا يكاد يوجد النوع خالياً منه في زمان، وإن أمكن أن يعرض لهذا الاجتماع المستند إلى اقتضاء الطبيعة ما يخرجه عن مجرى الصحة إلى مجرى الفساد، كما يمكن أن يعرض للبدن الطبيعي ما يخرجه عن تمامه الطبيعي إلى نقص الخلقة، أو عن صحته الطبيعية إلى السقم والعاهة»[1].

ويضيف العلامة قائلاً: «فالأشياء ومن جملتها الإنسان إنما تهتدي في وجودها وحياتها إلى ما خُلِقت له وجُهّزت بما يكفيه ويصلح له من الخلقة والحياة القيمة بسعادة الإنسان هي التي تنطبق أعمالها على الخلقة والفطرة انطباقاً تاماً[2]. والذي تقتضيه الفطرة في أمر الوظائف والحقوق الاجتماعية بين الأفراد ـ على أن الجميع أناس ذَوو فطرة بشرية ـ أن يساوي بينهم في الحقوق والوظائف... لكن ليس مقتضى هذه التسوية التي يحكم بها العدل الاجتماعي أن يُبذل كلّ مقام اجتماعي لكلّ فرد من

(1) المصدر نفسه، ج2، ص412.

(2) المصدر نفسه، ج2، ذيل الآية 30 من سورة الروم.

أفراد المجتمع، فيتقلد الصبي مثلاً على صباوته والسفيه على سفاهته ما يتقلده الإنسان العاقل المجرب، . . . بل الذي يقتضيه العدل الاجتماعي ويفسر به معنى التسوية أن يُعطى كلّ ذي حقّ حقّه وينزل منزلته».

لكنّ العلامة الطباطبائي لم يناقش سبب كون مكانة المرأة في المجتمع أدنى من مكانة الرّجل[1]، أو عدم منح المرأة (وهي نصف المجتمع) المناصب الاجتماعية، أو «هل تصحّ مقارنة المرأة بالمجانين والأطفال»؟

للإجابة عن ذلك، لا بدّ لنا من الاستعانة بالبحوث العلمية الحديثة، فالذي تعنيه تلك البحوث مثلاً من دور الجنس في السلوك هو مجموعة التصرفات التي تتسبّب ـ من الناحية البيولوجية في مجتمع ما ـ في تمييز الأشخاص عن بعضهم البعض، وفي الوقت نفسه تشير تلك البحوث إلى تحديد مجموعة الصفات الخاصّة بالرجال والنساء بالشكل العامّ والسائد. ومن بين تلك البحوث هناك بحث يتناول الفروق بين الجنسيْن على مختلف الأصعدة، خاصة ما يتعلّق بالإحساس والإدراك والذاكرة، ركزّ فيه الباحث على الفروق الجسدية (الجسمية) بين كلّ من الرّجل والمرأة مشيراً إلى بعض المسائل المهمّة التي تؤثّر على نفسية المرأة، مثل الحيض والنفاس والاستحاضة[2].

ومن تلك الفروق والتباينات ما يلي: تقوم النساء في العادة بسرد مسائلهنّ الشخصية إلى أقاربهنّ ومعارفهنّ وغيرهم، وخلافاً للنساء فإنّ

---

(1) ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (سورة البقرة: الآية 228).

(2) Marya Baker, **Sex Differences in Human Performance**, John Willy and Sons New York 1987.

الرجال يعتبرون أنّ حياتهم الشخصية قلعة شامخة لا يحقّ لأيّ كان الدخول إليها[1]. يضاف إلى ذلك وجود بعض الفروق الاجتماعية، فالنساء أكثر اجتماعية من الرجال الذين يُفضّل مُعظمهم الانزواء، وقد يُبدي الرجال ردود أفعال تختلف عن تلك التي تُبديها النساء إزاء محرّك مُعيّن واحد. وبصرف النظر عن الفروق الجسمية الظاهرية فإنّ الشواهد كثيرة على اختلاف كلا الجنسيْن حتى في إفرازات الغدد والقدرات العضلية ونموّ الشخصية والمسائل الأخلاقية وتقييم كلّ منهما الأشياء والأفعال والتصرّفات والميول والرغبات والأماني والأحلام[2]؛ ولكلّ ذلك يبقى الرجال مستعدين من حيث الفطرة لتحمّل أعباء السلطة. وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى الحقيقة المتمثّلة في حمل الرجل مسؤولية الدولة والولاية على مرّ التأريخ، وتبيّن النصوص الدينية الإسلامية أنّ ذلك منسجم مع الفطرة بشكل كامل. ولا شكّ في أنّ لهذه المسألة عللها وأسبابها الكثيرة، منها العوامل الفيزيولوجية والاجتماعية والفطرية؛ لأنّ الشؤون الإنسانية تزيح الستار عن الفطرة التي توضّح لنا بأنّ المرأة تمتلك مكانة خاصة في المجتمع تتناسب ووضعها بشكل عامّ لكي تتمكّن من القيام بواجباتها الاجتماعية الحقيقية للمحافظة على النظام الاجتماعي ونواته الأصلية المتمثّلة بالأُسرة. ولذلك، فإنّ ما يُطرَح على بساط البحث تحت شعار المساواة الكاملة في بعض المجتمعات المتحضّرة والحديثة، هو أمر غير قابل للتطبيق، وهو ما أشار إليه العلامة بقوله يوجد الكثير من الأدلّة والبراهين التي تبيّن

(1) (Ibid., p.51.)

(2) (Ibid., p.100.)

استحالة المحافظة على الأُسرة والنظام الاجتماعي مع المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة[1].

استنتاج

نستنتج ممّا ذكرناه أنّ العلامة الطباطبائي يرى في تجمّع البشر في مكان واحد أمراً غير طبيعيّ لهم، وأنّ الإنسان لم يرغب في تكوين المجتمعات إلّا من أجل الاستخدام والسّخرة، وهو يتوقّع الخدمة من الجميع ومن كلّ شيء واستثمارهم لتحقيق مصلحته الشخصية؛ لكن بما أنّ هذه الفكرة وهذا الهدف موجودان في داخل جميع الناس، فقد اقتضت مصلحتهم الدخول في عقد مصالحة وتعاون، وهذا هو التفسير الأدقّ لمعنى ضرورة وجود المجتمع بالنسبة للإنسان، وما إذعان الإنسان والتزامه بالقوانين والقيود الاجتماعية إلا نتيجة التزاحم والخوف من خطر الفساد.

«إنّ الناس أمّة واحدة من حيث كونهم مدنيين طبعاً فإنّ الإنسان مدنيّ بالطبع لا تتمّ حياة الفرد الواحد منه وحده، لكثرة حوائجه الوجودية، واتساع دائرة لوازم حياته، بحيث لا يتمّ له الكمال إلا بالاجتماع والتعاون بين الأفراد والمبادلة في المساعي، فيأخذ كلّ من نتائج عمله ما يستحقّه من هذه النتيجة ويعطي الباقي غيره، ويأخذ بدله بقية ما يحتاج إليه ويستحقه في وجوده، فهذا حال الإنسان لا يستغني عن

---

(1) لمزيد من المعلومات حول نظرية العلامة الاجتماعية في موضوع الرجل والمرأة، انظر: تفسيره الآيات الآتية: 13 من سورة الحجرات، و195 من سورة آل عمران، و97 من سورة النحل، و40 من سورة المؤمن، و124 و32 من سورة النساء، و228 و286 من سورة البقرة.

الاجتماع والتعاون وقتاً من الأوقات، يدلّ عليه ما وصل إلينا من تاريخ هذا النوع الاجتماعي المدني وكونه اجتماعياً مدنياً لم يزل على ذلك فهو مقتضى فطرته وخلقته»[1].

ويعتقد العلامة أنّ الإنسان في المجتمعات البدائية لم يقم بتدوين القوانين وكتابتها على أساس العقل بل وفقاً للتقاليد والسنن الشائعة، لذلك كانت تلك المجتمعات مُعرّضة للأضرار، خلافاً للمجتمعات الحديثة التي قامت بسنّ القوانين وفقاً للعقلانية وهي بذلك أقوى من المجتمعات البدائية وأكثر استقراراً منها. ورغم أنّه لا أحد يضمن تطبيق القوانين الموجودة في المجتمعات الحديثة بشكل كامل؛ لأنّها لا تستطيع سوى تغيير أو تعديل بعض الميول والأفعال لدى أفراد المجتمع، إلا أنّ هؤلاء الأفراد أحرار بما هو مكنون في وجودهم من الإرادة وهي لا تتعرّض إلى الأخلاق أو المعارف الإلهية.

وفي ما يخصّ وضع القوانين الاجتماعية، يرى العلامة الطباطبائي أنّ استمرار المجتمع يكمن في تبادل الأفعال والأعمال؛ لأنّ مبدأ الاستخدام يحثّ أفراد المجتمع على الوصول إلى مصالحهم ومنافعهم، ولذلك فلا سبيل أمامهم لإنجاز هذا الهدف سوى أسلوب المبادلة. وهكذا تمّ وضع القوانين التي تنظّم عملية التبادل وهو ما دفع العلامة إلى اعتبار المبادلة الاجتماعية مضموناً للنظام الاجتماعي.

ولا ريب في أنّ القانون الموضوع على أساس الأخلاق والمعارف الإلهية والعقل، هو القانون الوحيد الذي بإمكانه إيصال الإنسان إلى

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص92.

السعادة والرفاهية. وهنا نرى أنّ العلامة ـ وخلافاً لدوركايم ـ يؤمن بالحقوق الفطرية والطبيعية. وبعبارة أدقّ: ومن وجهة نظر العلامة فإنّ الله سبحانه هو المالِك لحقّ الأمر والنّهي وهو الذي يجب أن تُطاع أوامره ونواهيه، باعتباره الوجود المستقلّ والقادر المتعالي، في حين أنّ (دوركايم) يعتقد بأنّ المجتمع كان أصلاً مقدّساً ومُطاعاً، وأنّ ما تمّ تصوّره مرغوباً ومطلوباً في ضمير الجماعة يبقى كذلك، أمّا ما اتّفقوا على ذَمّه وكان سبباً لجرح مشاعر العامّة، فقد تمّ تقبيحه ومُعاقبة مُرتكبيه.

الأنثروبولوجيا الدينية في تفسير الميزان

السيد حسين الحسيني

مقدّمة

الإنسان في «الميزان»

عندما يتحدّث أحدنا عن الآخر فإنّ ذلك يرجع إلى كوننا نعيش في عالم فكريّ واحد، لكنّ هذا الحديث يرسم ماهيّته ويزيح الستار عن الكثير من الأسرار، فيصنع ويُبدع، وباختصار تتكوّن لدينا مجموعة من التساؤلات التي لا نفتأ نُطالب بالإجابة عنها. وفي كلّ ذلك، يحاول الإنسان بصفته إنساناً، اكتشاف تلك الألغاز، ورغم أنّه رائد في فهم النفس الإنسانية ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾[1]، إلا أنّه يبقى بحاجة إلى مَن يقوده إلى ما هو أعمق ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾[2].

وبين هذا وذاك تُمثّل اللوحة الإلهية صفحة أخرى تثير الإنسان لفتح

(1) سورة القيامة: الآية 14.

(2) سورة البقرة: الآية 151.

ذلك السِّفْر المختوم ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1]؛ إنّها لوحة ترفع الحجاب عن الفطرة الإلهية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2]، وتنصّب صاحبها خليفة لله سبحانه: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]؛ لكي يعلم أنّ وراء هذه الخلقة الهادفة تكمن الحكمة الإلهية: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[4]، وأنّ تلك الحكمة مرتبطة مع العبادة بآصرة قويّة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[5].

ولا شكّ في أنّ حقيقة الوجود ترسم ملامح الذرّة وصورة عالم الإنسانية؛ أي، وضع الإنسان في ميزان القرآن وفقاً للآية الشريفة القائلة: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[6]، [7].

بالإضافة إلى العناية بالإنسان في ثِقَل الكمال، ونعني بذلك **الإنسان الكامل «إِنّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ الله وَعِتْرَتِي»**[8]، فهو بذلك يُعتبر عدل الوجود التامّ والكامل والعلم والحكمة

(1) سورة الحجر: الآية 29.

(2) سورة الروم: الآية 30.

(3) سورة البقرة: الآية 30.

(4) سورة المؤمنون: الآية 115.

(5) سورة الذاريات: الآية 56.

(6) سورة النحل: الآية 89.

(7) انظر: عبد الله جوادي آملي، **الإنسان في الإسلام**، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافيّ، 1993م، ص29.

(8) محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج5، طهران، دار الكتب الإسلامية، (1403هـ)، ص21.

لقول أمير المؤمنين (ع): «**نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَمَحَطُّ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلَفُ الْمَلاَئِكَةِ وَمَعَادِنُ الْعِلْمِ وَيَنَابِيعُ الْحُكْمِ**...»[1]. إذاً، فكشف هذه الحقيقة مرهون بشكل ذلك الستار باعتبار الإنسان منه ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ وراجعاً إليه ﴿وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[2].

ومن خلال بيان رموز الحقيقة الإنسانية للإنسان تتّضح السبيل أمام الأنثروبولوجيا الدينية (علم معرفة الإنسان) التي تبحث في بيان أبعاد الإنسان وخصائصه في مجال النموّ والتطوّر والهداية الدينية، ثمّ بعد ذلك يمكن الحديث حول تحليل مؤشرات الإنسان المتديّن ومواصفاته. وهذه مقالة موجزة تهدف إلى بيان بعض مبادئ الأنثروبولوجيا الدينية من خلال نظرة سريعة على تفسير **الميزان**.

ونذكّر هنا أنّه تمّ اختيار الآراء القرآنية في التفسير المذكور وفقاً لنموذج أنثروبولوجيّ خاصّ وضمن أُطره الخاصة به[3]، وهي الأُطر التي تتضمن أبعاد الهيكل الوجودي للإنسان وتتحدّث عن الإرادة الإنسانية والإيمان والفطرة التوحيدية والعلوم والأفكار البشرية، بالإضافة إلى الأفعال والسلوك الظاهريّ، وهي الأُطر نفسها التي تعتبر الإنسان خليفة الله الذي لا يُضارَع والصادر عن الساحة الجسمانية والروحانية، والتي تقوده باتّجاه الكمال الإنساني والتمسّك بالحبل الإلهيّ المتين بقوّة إلهية واختيار كامل منه، ذلك الحبل الإلهيّ الصادر عن نبع الفيض والفضل

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، الخطبة 109.

(2) سورة البقرة: الآية 156.

(3) انظر: السيد حسين الحسيني، مقالة بعنوان **خليفة الله**، مجلة معرفت _ علمية خاصة تُعنى بالعلوم الإسلامية، السنة الثامنة، العدد الرابع، 1999م.

الإلهيّيْن والملجأ الوحيد للسعادة الإنسانية ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[1].

1) الخلافة الإلهية

من أهمّ المميزات الإلهية الممنوحة للإنسان بحسب القرآن الكريم هي مقام خلافته لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]، و﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾[3]، وهي خلافة ممنوحة من لدن الله تعالى لا من قِبل موجود سبق الإنسان على الأرض[4]، وهي خلافة كذلك تتعلّق بالنوع الإنساني عموماً ولا تقتصر على سيّدنا آدم (ع) خصوصاً[5].

2) أمانة الولاية

الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي حمل عبء الأمانة الإلهية الثقيل على كتفيْه، فكان مصدر خلافة الله ومقام صورته الإمكانيّ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[6]؛ وهي أمانة لم يخلق الله سبحانه غير الإنسان لحملها وإيداعها فيه بعدما رآه جديراً بتنفيذ تلك المهمّة وقبوله ثقل تكليف الولاية الإلهية[7].

---

(1) سورة يونس: الآية 58.

(2) سورة البقرة: الآية 30.

(3) سورة الأنعام: الآية 165.

(4) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، طهران، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، 1984م ص148؛ وج2، ص154.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص148؛ إذ استند العلامة إلى الآيات 68 من سورة الأعراف، و14 من سورة يونس، و62 من سورة النحل لإثبات تعميم الخلافة الإلهية على جميع بني آدم.

(6) سورة الأحزاب: الآية 72.

(7) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص545 ـ 547؛

3) الخلقة والرّجعة

إذا سلّمنا بأنّ الله سبحانه وتعالى قد أوكل إلى الإنسان عبء الولاية الإلهية التي لا بدّ له من أن يُعيدها إليه ثانية، فإنّ خلقته ورجعته إذن هما أمران ذوا هدف مُعيّن؛ بمعنى أنّ خلقته التي تُمثّل بداية حركته هذه ورجعته التي تُعتبر قمّة رجوع الحقيقة الإنسانية، كلاهما يمتلكان وجهة وصبغة إلهيّتيْن، وبذلك يُمثّل الإنسان منذ خلقته حتى رجعته موجوداً مرتبطاً بالله ومملوكاً مُطلقاً له عزّ وجلّ[1]؛ مخلوقاً من مخلوقات خالق الوجود ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ أوّلاً، وليس محدوداً بالوجود الطبيعيّ الماديّ ﴿وَإِنَّآ إِلَيْهِ﴾ ثانياً، وبالتالي أصبح ضمن إطار ﴿وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[2].

ولا تكون هذه الحركة في البداية وفي النهاية وحسب، بل هي مستمرّة منذ البداية إلى النهاية وعلى امتداد الوسط أيضاً ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[3]، فهو يتّجه إلى ربّه باستمرار في سيره وسعيه وجهوده التي يبذلها، ذلك الربّ الذي يُمثّل هدفه النهائيّ منذ نزوله وكدحه حتى صعوده وملاقاته[4]﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[5]، وهو الربّ الذي تُمثّل الحاجة إليه **حقيقة الإنسان وذاته** بأكملها ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[6]. [7].

= انظر أيضاً: محمد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى النهاية)، ص35، ترجمة وتعليق: صادق لاريجاني، طهران، منشورات الزهراء، 1992م.

(1) انظر: مهدي أمين، **معارف قرآن در الميزان** (معارف القرآن في الميزان)، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، 1991م، ص279.

(2) سورة البقرة: الآية 156.

(3) سورة الحديد: الآية 4.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص578.

(5) سورة الانشقاق: الآية 6.

(6) سورة الأعراف: الآية 172.

(7) تُعتبر حاجة الإنسان إلى ربّ مالك ومدبّر جزءاً من حقيقته وذاته، بل إنّ الفقر إلى =

إذاً، فطالما بقي الله (تعالى) إلهاً وربّاً بقيت هوّية الإنسان وحقيقته الوجودية إلهية كذلك، وإن كان متأرجحاً ـ كما يقول العرفاء ـ بين قوسَي الصعود والنزول لأنّ (**النهايات هي الرجوع إلى البدايات**)[1].

4) الماهية الثنائية

رغم ما قلناه فإنّ هيكلية وجود الإنسان في ماهيّته الخلقية تتألّف من عنصريْن وجوديّيْن مختلفيْن، وهذه التركيبة الثنائية[2] التي تُعبّد الطريق أمام تقرّب الإنسان واقترابه من الغاية المطلوبة، هي من جهة ذات طبيعة مظلمة وغير ذات روح من جهة ﴿إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾[3]، ومن جهة أخرى فهي تُوصَف بالروح العالية واهبة الحياة ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[4]؛ روح حيّة ومحرّكة لا شكّ في أنّها السبب في تشريف الإنسان وشرفه[5].

= مثل ذلك الإله موجود في عُمق ذاته والضعف إزاءه مكتوب على جبينه، ولا يخفى هذا المعنى على أيّ إنسان يمتلك ولو شيئاً بسيطاً من الشعور والإدراك. فجملة ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ اعتراف صريح من الإنسان أنّه كان يرى ويسمع ويشهد هذه الحقيقة وحصل منه ما حصل... (مهدي أمين، **معارف قرآن در الميزان**، مصدر سابق، ص60؛ انظر كذلك: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج8، ص451 ـ 459).

(1) انظر: السيد يحيى يثربي، **فلسفة العرفان**، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم، 1995م، ص252.

(2) تناول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان ج2، ص156 في بحثه حول تركيبة الإنسان من الجسد والروح، هذه المسألة وأشار إلى الآيات المتعلّقة بها.

(3) سورة ص: الآية 71. «وقد عدّ في الآية مبدأ خلق الإنسان من الطين، وفي سورة الروم (التراب)، وفي سورة الحجر (صلصال من حمإٍ مسنون)، وفي سورة الرحمن (صلصال كالفخار)، ولا ضير فإنها أحوال مختلفة لمادته الأصلية التي منها خُلِق». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص357).

(4) سورة ص: الآية 72.

(5) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص358.

يقول عزّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾[1] ثمّ في موضع آخر يقول سبحانه: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾[2]، وهذا يشير بوضوح إلى خلقة أخرى غير تلك التي بُدئ بخلقها أوّلاً، خلقة مباركة مليئة بالخير الإلهيّ[3]، وفي آية شريفة أخرى قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[4] ثمّ قوله جلّ اسمه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾[5] منسجماً مع اللون الطبيعيّ لعالم الطين ومقروناً بالزّمان[6] ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾[7]، حيث يشير ذلك إلى جوهر ربّاني وبالتالي غير مقرون بالزمان إذ قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ﴾[8]، ثمّ قوله سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 12.

(2) سورة المؤمنون: الآية 14.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج18، ص26 و28؛ انظر كذلك: محمد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى النهاية)، ص18 و19.

(4) سورة الحجر: الآية 26.

(5) سورة الحجر: الآية، 29.

(6) وفي تفسيره هذه الآية الشريفة، قال العلامة الطباطبائي: «التسوية جعل الشيء مستوياً قيماً على أمره بحيث يكون كلّ جزء منه على ما ينبغي أن يكون عليه، فتسوية الإنسان أن يكون كلّ عضو من أعضائه في موضع الذي ينبغي أن يكون فيه وعلى الحال التي ينبغي أن يكون عليها. ولا يبعد أن يستفاد من قوله إني خالق، فإذا سوّيته أن خلق بدن الإنسان الأول كان على سبيل التدريج الزماني فكان أولاً الخلق وهو جمع الأجزاء، ثم التسوية وهو تنظيم الأجزاء ووضع كل جزء في موضعه الذي يليق به وعلى الحال التي تليق به ثم النفخ». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص222).

(7) سورة السجدة: الآيتان 7 و8.

(8) سورة السجدة: الآية 9. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص399 ـ 410، إذ قدّم العلامة بعض الاحتمالات في ذيل الآية الشريفة بشأن وجود الإنسان الأوّل.

﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[1]، ففي بعض المواضع كان الحديث عن خلق الله سبحانه، أي وجود الموجود من جهة استناده إلى الله بواسطة العلل والأسباب والمنطبق كذلك مع عُنصرَي الزمان والمكان، وفي موضع آخر إشارة إلى أمر الله تعالى وكلمته الإيجادية وفعله الخاصّ أيضاً دون تدخّل أيّ سبب من الأسباب المادية المذكورة أو التأثيرات التدريجية، أي وجود ما فوق التنشئة المادية أو ظرفَي الزمان والمكان[2].

5) الاستعداد الشامل

مع امتلاك الإنسان ماهيّة ثنائية في خلقته؛ لكنّه موجود ذو أبعاد متعددة من حيث هويّته الإنسانية وأركانه واستعداداته وقدراته، مشكّلاً تركيبة واحدة من قوى عدّة كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ

(1) سورة الإسراء: الآية 85.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص327 ـ 333. وأورد أيضاً في كتابه **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص12 تحت عنوان (تدرّج عالم الخلقة ودفعية عالم الأمر) قائلاً: «أما النقطة الأخرى فهي أنّ المستفاد من بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّن طِينٖ لَّازِبِۭ﴾ (سورة الصافات: الآية 11)، وقوله: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا﴾ (سورة الإنسان: الآية 2)، وغيرها هو أنّ الخلق حدث بصورة تدريجية لكن وفقاً للآيات مثل قوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ (سورة القمر: الآية 50)، و﴿مَّا خَلۡقُكُمۡ وَلَا بَعۡثُكُمۡ إِلَّا كَنَفۡسٖ وَٰحِدَةٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ (سورة لقمان: الآية 28)، و﴿وَمَآ أَمۡرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمۡحِ ٱلۡبَصَرِ﴾ (سورة النحل: الآية 77) فإنّ الأمر ليس كذلك. ويظهر من مجموع الآيات أنّ الأمر حقيقة غير تدريجية وذلك خلافاً للخلق وإن كان الخلق يُستَخدَم أحياناً في مسألة الأمر. والخلاصة أنّ جميع الموجودات الجسمانية وآثارها المتكونة بشكل تدريجيّ المُفاضة من الحقّ تعالى تمتلك وجهيْن اثنيْن: وجه أمريّ غير تدريجيّ ووجه خلقيّ تدريجيّ، وظاهر لفظة الخلق الدالّة على الجمع بعد التفرقة هو التدريج كذلك.

﴿وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾[1]؛ إذاً لمّا كانت خلقة الإنسان تهدف إلى نيل المنزلة السامية للخلافة الإلهية ﴿إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾[2] فإنّ مظهر تلك الخلافة موجود على الدوام في نوع الإنسان وفي تعليم الأسماء الإلهية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[3]، ومثل ذلك لا يتحقّق ـ كما هو واضح ـ دون وجود استعداد شامل وقدرات متعددة كامنة في قوى الإنسان[4].

6) الإرادة والاختيار

تُعتبر الإرادة والاختيار من النِّعَم الرئيسة الموهوبة للإنسان ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[5]، وهاتان مقدرتان تمتدّ

---

(1) سورة السجدة: الآية 9. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **تفكّر در قرآن** (التفكّر في القرآن)، قم، مؤسسة دين و دانش، 1984م، ص77.

(2) سورة البقرة: الآية 30.

(3) سورة البقرة: الآية 31. قال العلامة في تفسير **الميزان** ج1، ص150 في ذيل هذه الآية الشريفة: «والمراد بهذا الغيب هو الأسماء لا علم آدم بها، فإنّ الملائكة ما كانت تعلم أن هناك أسماء لا يعلمونها، لا أنهم كانوا يعلمون وجود أسماء كذلك ويجهلون من آدم أنه يعلمها، وإلا لما كان لسؤاله تعالى إياهم عن الأسماء وجه وهو ظاهر، بل كان حال مقام أن يقتصر بقوله: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ﴾ حتى يتبين لهم أن آدم يعلمها لا أن يسأل الملائكة عن ذلك، فإنّ هذا السياق يعطي أنهم ادّعوا الخلافة وأذعنوا بانتفائها عن آدم وكان اللازم أن يعلم الخليفة بالأسماء فسألهم عن الأسماء فجهلوها وعلمها آدم، فثبت بذلك لياقته لها وانتفاؤها عنهم؛ وآدم إنما استحق الخلافة الإلهية بالعلم بالأسماء دون إنبائها». (انظر أيضاً: **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى النهاية)، ص29 ـ 31).

(4) في كتابه (خلاصة تعاليم الإسلام) وتحت عنوان (الفرق بين الإنسان والموجودات الأخرى)، أشار العلامة باختصار إلى بعض الأبعاد الوجودية للإنسان كالإرادة والاختيار والتفكير والأعمال والرغبات النفسية. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **خلاصة تعاليم الإسلام**، باهتمام داود إلهامي، قم، مركز منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، بدون تاريخ، ص49 ـ 50).

(5) سورة الكهف: الآية 29.

جذورهما إلى الحكمة في الاختبار والابتلاء الموجودة في نظام الخلقة[1]. وهكذا فإنّ الإنسان مُخيّر في أن يُقرّر مصيره ومصير الآخرين أيضاً، مضافاً إلى تهيئة الأُسس والقواعد اللازمة لتغيير القدر الإلهيّ، وفقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾،[2] وقوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾[3].

وتمتدّ آثار تلك الإرادة إلى ما يقوم به مَن ركنوا إلى الدنيا فهؤلاء

---

(1) لقد أسّس الله سبحانه نظام الخلقة بشكل يُفضي إلى اختيار الإنسان الذي يستطيع بواسطته إيجاد طريق السعادة وصراط الإيمان والطاعة أو يستخدمه في الكفر والعصيان، وواضح أنّ إيداع هذا الاختيار في الإنسان إنّما هو من أجل إتمام موضوع الاختبار والابتلاء. (**معارف قرآن در الميزان**، مصدر سابق، ص356؛ انظر كذلك: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص101 ـ 102؛ وج11، ص31 جواباً على ما قاله الفخر الرازي من الجبر).

(2) سورة الرّعد: الآية 11. والآية، أعني قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ﴾... إلخ يدلّ بالجملة على أنّ الله قضى قضاءً حتماً بنوع من التلازم بين النعم الموهوبة من عنده للإنسان وبين الحالات النفسية الراجعة إلى الإنسان الجارية على استقامة الفطرة. فلو جرى قوم على استقامة الفطرة وآمنوا بالله وعملوا صالحاً، أعقبهم نعم الدنيا والآخرة كما قال: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ (سورة الأعراف: الآية 96)، والحال ثابتة فيهم دائمة عليهم ما داموا على حالهم في أنفسهم، فإذا غيروا حالهم في أنفسهم غير الله سبحانه حالهم الخارجية بتغيير النعم نقماً. ومن الممكن أن يُستفاد من الآية العموم وهو أنّ بين حالات الإنسان النفسية وبين الأوضاع الخارجية نوع تلازم سواء كان ذلك في جانب الخير أو الشر، فلو كان القوم على الإيمان والطاعة وشكر النعمة عمّهم الله بنعمه الظاهرة والباطنة ودام ذلك عليهم حتى يغيروا، فيكفروا ويفسقوا فيغير الله نعمه نقماً، ودام ذلك عليهم حتى يغيروا فيؤمنوا ويطيعوا ويشكروا فيغير الله نقمه نعماً وهكذا. هذا ولكن ظاهر السياق لا يساعد عليه وخاصة ما تعقبه من قوله: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾. (**معارف قرآن در الميزان**، مصدر سابق، ص253؛ انظر كذلك: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج11، ص474 ـ 479.

(3) سورة الأنفال: الآية 53. انظر: **الميزان في تفسير القرآن**، ج11، ص477.

وإن كانوا محرومين من أيّ نصيب في الآخرة إلّا أنّ سعيهم في هذه الدنيا لن يكون خائباً أو عبثاً بأيّة حال. لكن يبقى نصيب العاملين للآخرة أضعاف هؤلاء من الثواب ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾؛[1] لأنّ الله سبحانه هو القائل: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلۡأٓخِرَةِ نَزِدۡ لَهُۥ فِي حَرۡثِهِۦۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلدُّنۡيَا نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَا وَمَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾[2]، ولا ريب في أنّ جميع الأمور هي بيَد الله تعالى ﴿ٱللَّهُ لَطِيفُۢ بِعِبَادِهِۦ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡعَزِيزُ﴾[3]، وقد شاء الله وأراد أن يزيد من مجال اختيار الإنسان (ضمن حدوده البشرية)؛ بحيث يتهيّأ له بسببه فيضه تعالى رغم اختلاف ثواب الإرادة لاختلاف منابتها ويكون الأمر عائداً إليه في النهاية لقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلۡنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصۡلَىٰهَا مَذۡمُومٗا مَّدۡحُورٗا * وَمَنۡ أَرَادَ ٱلۡأٓخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعۡيَهَا وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعۡيُهُم مَّشۡكُورٗا * كُلّٗا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[4].

وتمتدّ جذور تلك النعمة ووصولها إلى أوجها في كمال امتزاج العناصر الداخلية الهادفة في الإنسان؛ لأنّ وجوده متكوّن من الجدارة

---

(1) سورة البقرة: الآية 261.

(2) سورة الشورى: الآية 20.

(3) سورة الشورى: الآية 19. قال العلامة في ذيل تفسيره للآية 20 من سورة الشورى: «الحرث الزرع والمراد به نتيجة الأعمال التي يؤتاها الإنسان في الآخرة على سبيل الاستعارة كأنّ الأعمال الصالحة بذور وما تنتجه في الآخرة حرث. والمحصل من معنى الآيتين: أنّ الله سبحانه لطيف بعباده جميعاً ذو قوة مطلقة وعزة مطلقة يرزق عباده على حسب مشيئته وقد شاء في من أراد الآخرة وعمل لها أن يرزقه منها ويزيد فيه، وفيمن أراد الدنيا وعمل لها فحسب أن يؤتيه منها وما له في الآخرة من نصيب». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج18، ص63 ـ 64).

(4) سورة الإسراء: الآيات 18 إلى 20.

والقدرات المتعددة ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[1] وهو ما يوصله إلى كمال الاختيار وقمّة الحريّة، ويمنحه إمكانية النجاح في الاختبار والتكليف الإلهيّيْن ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]؛ أي، حرية الاختيار إلى جانب التكليف، وهو التكليف الإلهيّ الذي يصحبه بيان الطريق التي توصل الإنسان إلى حقيقة الحقّ[3].

7) الإيمان وفطرة التوحيد

يتحلّى الإنسان ـ المُختار بالطّبع ـ بالإيمان والفطرة التوحيدية الخاصة ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[4] وهي الفطرة التي تشكّل كلّ وجوده وحياته؛ الفطرة التي وهبها الله سبحانه إيّاه[5]. إنّها الفطرة الخاصّة التي تهدي الإنسان إلى سُنة مُعيّنة بطريق مُعيّنة وهدف وغاية مُحَدّديْن[6]، وهي العهد الذي قُطع عند إيداعها في وجود الإنسان منذ

---

(1) سورة الإنسان: الآية 2. انظر: عبد الله جوادي آملي، **الكرامة في القرآن**، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1987م، ص99؛ كذلك: مرتضى مطهري، **الإنسان الكامل**، طهران، منشورات صدرا، 1997م، ص40.

(2) سورة الإنسان: الآية 3.

(3) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص343، ويضيف العلامة هنا قائلاً: «إنّ السبيل المهدي إليه سبيل اختياري وأنّ الشكر والكفر اللذين يترتبان على الهداية المذكورة واقعان في مستقر الاختيار للإنسان أن يتلبس بأيهما شاء من غير إكراه وإجبار كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ﴾ (سورة عبس: الآية 20).

(4) سورة الروم: الآية 30.

(5) وفي معرض تأييده ذلك يقول العلامة: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ منصوب على الإغراء، أي الزم الفطرة ففيه إشارة إلى أنّ هذا الدين الذي يجب إقامة الوجه له هو الذي يهتف به الخلقة ويهدى إليه الفطرة الإلهية التي لا تبديل لها. (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص282).

(6) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص283، إذ تحدّث العلامة بالتفصيل حول الفطرة الدينية والدين الفطريّ.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[1]؛ عهد الحاجة والافتقار إلى الذات الإلهية اللتيْن تؤلّفان في الواقع جزءاً من حقيقة ذات الإنسان[2]، فـ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ وشهد على ذلك كلّ أفراد البشر كذلك[3] مِنْ بَنِي آدَمَ.

ولا شكّ في أنّ مسقط رأس هذا الجذب الداخلي يقع في قلب الإنسان وروحه[4]، حيث تعمل الميول والرغبات النفسية والعواطف الإنسانية على الرّبط بين القلب وبين مبدئه ومنشئه الحقيقيّيْن لوجود علاقة قديمة وآصرة متينة بين قلب الإنسان وروحه من جهة وبين الإيمان والفطرة التوحيدية ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[5]، وهو الإطار الذي جمع بين القلب وجوهر الإيمان بالله سبحانه وهو الذي يقود

---

(1) سورة الأعراف: الآية 172.

(2) «تُعتبر حاجة الإنسان إلى ربّ مالك ومدبّر جزءاً من حقيقته وذاته، بل إنّ الفقر إلى مثل ذلك الإله موجود في عُمق ذاته والضعف إزاءه مكتوب على جبينه، ولا يخفى هذا المعنى على أيّ إنسان يمتلك ولو شيئاً بسيطاً من الشعور والإدراك». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج8، ص453).

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج8، ص455.

(4) قال العلامة في تفسير الآية الشريفة ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ (سورة الأنفال: الآية 24): «والقلب العضو المعروف؛ ويستعمل كثيراً في القرآن الكريم في الأمر الذي يدرك به الإنسان ويظهر به أحكام عواطفه الباطنة كالحب والبغض والخوف والرجاء والتمني والقلق ونحو ذلك فالقلب هو الذي يقضي ويحكم، وهو الذي يحب شيئاً ويبغض آخر، وهو الذي يخاف ويرجو ويتمنى ويسر ويحزن، وهو في الحقيقة النفس الإنسانية تفعل بما جهزت به من القوى والعواطف الباطنة». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج9، ص70؛ كذلك محمد تقي مصباح، **الأخلاق في القرآن**، طهران، منشورات أمير كبير، ص216 ـ 217؛ حسن زادة آملي، **انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغه** (الإنسان الكامل في نهج البلاغة)، طهران، مؤسسة نهج البلاغة، 1980م، ص85).

(5) سورة الرّعد: الآية 28.

الإنسان إلى الهداية الكاملة[1] من جهة أخرى ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾[2]. وهذا الإناء المملوء بالعشق والحبّ لله تعالى هو الذي يُنعش حركة الإنسان ويهديه إلى مرتبة ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[3] لأنّه هو القائل عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[4].

إنّ القلب السليم هو القلب المستقرّ في الفطرة السليمة المستقيمة والملازم لها على الدوام؛ لأنّ القلب الخالص لا يتوجّه سوى إلى الله الواحد بعيداً عن الأهواء النفسية لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[5]. ويقابل ذلك القلب السليم، القلب السقيم المتردّد الشكّاك ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ﴾[6] الذي يُودي بنفسه وبصاحبه إلى الهلاك والعذاب المضاعف بسبب ما تعلّق به من الرّجس والأدران ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾[7]. لكن لا ريب في أنّ العلاج الوحيد لمثل هذه القلوب السقيمة والمبتلاة بالمرض الروحي والنفسيّ هو الإيمان الخالص ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ﴾[8]، [9].

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص613؛ عبد الله جوادي آملي، **الهداية في القرآن**، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1985م، ص70.

(2) سورة التغابن: الآية 11.

(3) في إشارة إلى الآية الشريفة 54 من سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

(4) سورة آل عمران: الآية 31. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص587.

(5) سورة الشعراء: الآيتان 88 و89.

(6) سورة البقرة: الآية 10.

(7) سورة التوبة: الآية 125.

(8) سورة يونس: الآية 9.

(9) مقتبس من بحث للعلامة بعنوان (كلام في معنى مرض القلب): **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص575 ـ 579.

وهكذا، فإنّ هذا الجذب النهائي، بدءاً من أدنى مراحل الميول الجسمية ووصولاً إلى أعلى مراتب العرفان، يمتدّ على طول المسيرة الإنسانية في الإيمان والتقرّب إلى الله سبحانه. ففي جزء منه تسير القلوب الطاهرة لعباد الله الأحرار ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِۗ﴾[1] وهم الذين يُحبّون الله تعالى بكلّ جوارحهم[2]، فيما تجول في الطرف الآخر من الطريق قلوب سوداء مثقلة بالذنوب، ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةًۚ﴾[3]،[4].

8) العلم والفكر البشريّان

إنّ مثل هذا الإنسان الذي يتمتّع بكلّ تلك الخصائص والمميزات، لا بدّ من امتلاكه كذلك لسلاح العلم والتفكير. وعليه، فإنّ البيان هو نافذة هذا الإنسان نحو العالم الداخلي الزاخر بالأفكار

---

(1) سورة البقرة: الآية 165.

(2) وفي الآية دليل على أنّ الحبّ يتعلق بالله تعالى حقيقة خلافاً لمن قال: إنّ الحب وهو وصف شهواني يتعلق بالأجسام والجسمانيات ولا يتعلق به سبحانه حقيقة وأنّ معنى ما ورد من الحب له الطاعة بالائتمار بالأمر والانتهاء عن النهي تجوزاً... ولو كان المراد بالحب هو الطاعة مجازاً لكان المعنى والذين آمنوا أطوع لله ولم يستقم معنى التفضيل لأنّ طاعة غيرهم ليست بطاعة عند الله سبحانه فالمراد بالحب معناه الحقيقيّ. (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص578). ثم يستطرد العلامة في بحثه الموجز حول المحبة مشيراً إلى أنّ الحبّ هو نوع من الارتباط الوجودي مع مختلف مراتب التشكيكية وأنّ الله عزّ وجلّ جدير بالمحبّة والحبّ لأنّه غير متناهٍ في كماله لذلك فهو يحبّ مخلوقاته، وبالتالي فإنّ المحبّة هي حقيقة عامة وجارية في وجود جميع الموجودات في العالم، وهي تشمل الله تعالى والممكنات ذات الشعور وتلك الفارغة من الشعور على السواء. (انظر: المصدر نفسه، ج1، ص584 ـ 587).

(3) سورة البقرة: الآية 74.

(4) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص270.

البشرية كما بيّن تعالى في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ * عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾[1]، [2].

وترتكز بنية الحياة الإنسانية على الفكر والتفكير ولا يمكن لها أن تقوم إلّا على أعمدة البيان والعلم الصحيحيْن[3]. ويُعتبر الإنسان المخلوق الوحيد الذي أُودعت فيه علوم الأسماء الحسنى بقدرة الله سبحانه ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[4]، في حين لم تُودَع مثل هذه المقدرة والقوة العلمية حتى في الملائكة. ولا ينازع الإنسان أحد من المخلوقات في هذه الصفة ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ * قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ * قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾[5]. وتمتدّ جذور هذا العلم ـ كما

---

(1) سورة الرحمن: الآيتان 3 و4.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص186 ـ 189.

(3) لا شكّ في أنّ حياة الإنسان هي حياة تستند إلى التفكير ولا تستقيم إلا بالإدراك، بل إنّ الفكر هو أحد عناصر الحياة الأساسية، وكلما كان الفكر صحيحاً ومعمّقاً كانت حياة الفرد أفضل وأكثر ثباتاً... وذكر الله سبحانه ذلك في الكثير من الآيات في كتابه العزيز كقوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَا﴾ (سورة الأنعام: الآية 122)، وقوله سبحانه: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ (سورة الزّمر: الآية 9) وعديد من الآيات الأخرى... ولو غُصنا في أعماق القرآن الكريم ودقّقنا في آياته فسنجد أكثر من 300 آية تدعو الناس إلى التفكير والتأمّل والتدبّر والتعقّل. (محمد حسين الطباطبائي، **الفكير في القرآن**، ص9 ـ 11؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص393 ـ 418؛ ج2، ص157، إذ يذكر العلامة بعض الآيات التي تشير إلى قوّة الفكر لدى الإنسان كواحدة من قواه الإدراكية كالآية 5 من سورة العلق، والآية 78 من سورة النحل، والآية 31 من سورة البقرة.

(4) سورة البقرة: الآية 31.

(5) سورة البقرة: الآيات 31 ـ 33. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص151.

هي الحال مع القوى الإنسانية الأخرى ـ إلى الذات الإلهية المقدسة ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ * ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾[1]، وذلك لن يكون إلا بإرادته وهدايته ﴿وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا﴾[2]. وقد أُعطي الإنسان قدرة الإشراف وتسخير العالم والوجود؛[3] بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾[4]، ولا شكّ في أنّ جهود الإنسان ومساعيه للحصول على المعرفة والحركة العقلانية هي جهود ومساعٍ نحو الكشف عن الحقّ والباطل ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[5].

الإنسان موجود يتحتّم عليه التأمّل والتبصّر في نظام الخلقة ﴿قُلِ

---

(1) سورة العلق، الآيات 3 ـ 5. تشير الآيات المذكورة التي تُعتبر أوّل كلام للوحي نزل على النبيّ (ص) خاصة إلى أنّ قدرات الإنسان لا تستطيع إنشاء ما يصدر عن الوحي والتعاليم السماوية. وفي كتابه (التفكر في القرآن) ص(71 ـ 73) وفي بحثه حول الشعور والفكر الوارد في الآية (5) من سورة العلق، قال العلامة الطباطبائي: «وفي الآية بجملتيها إشارة إلى الهداية الربوبية بكلا قسميها أعني الهداية بمعنى إراءة الطريق والهداية بمعنى الإيصال إلى المطلوب. توضيح ذلك أنّ من السنّة الربوبية العامة الجارية في الكون هداية كل نوع من أنواع الخليقة إلى كماله اللائق به بحسب وجوده الخاصّ بتجهيزه بما يسوقه نحو غايته كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (سورة طه: الآية 50)... وعموماً فلأنّ كلّ علم هو هداية وكلّ هداية هي من الله، فإنّ كلّ علم يكتشفه الإنسان يُعتبر صادراً من الله تعالى كذلك كقوله سبحانه: ﴿عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ (سورة النحل: الآية 78)».

(2) سورة طه: الآية 114. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج14، ص326 ـ 327.

(3) انظر: عبد الله جوادي آملي، **شناخت شناسى در قرآن** (علم المعرفة في القران)، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1993م، ص129 ـ 131.

(4) سورة الأعراف: الآية 185. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج8، ص519.

(5) سورة الزّمر: الآيتان 17 ـ 18.

ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] ليتسنّى له كشف سرّ وجوده ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2]؛ إنّها نظرة لا تكون إلا مع اليقين لتُفتح أمامه أبواب الإيمان ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾[3]، وقد أشار القرآن الكريم إلى أنّ التفكير الصحيح والتدبّر السليم لا يكونان إلا بمعية التقوى ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[4]. وعندما يُستخدَم العقل والإدراك من قِبل الإنسان بشكل سليم، حينئذ سينال ثمرة العلم والفهم والفكر الصافي ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[5].

لكن إذا قام الإنسان بإطفاء هذا السّراج الإلهيّ، فلن يحصل إلا على الجهل والظلمة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[6].

---

(1) سورة يونس: الآية 101.

(2) سورة الذاريات: الآيتان 20 ـ 21.

(3) سورة الأنعام: الآية 75. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج18، ص591 ـ 593).

(4) سورة البقرة: الآية 197. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **التفكر في القرآن**، ص39 ـ 41.

(5) سورة العنكبوت: الآية 43. قال العلامة الطباطبائي في ذيل تفسيره هذه الآية: «يشير إلى أنّ الأمثال المضروبة في القرآن على أنها عامة تقرع أسماع عامة الناس، لكنّ الإشراف على حقيقة معانيها ولبّ مقاصدها خاصة لأهل العلم ممن يعقل حقائق الأمور ولا ينجمد على ظواهرها. والدليل على هذا المعنى قوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ﴾ دون أن يقول: وما يؤمن بها أو ما في معناه». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص207).

(6) سورة البقرة: الآية 170. مُقتبس من رواية للإمام موسى بن جعفر (ع) في كتاب **الكافي**، (محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، كتاب العقل والجهل، ج1، الحديث 12، طهران، دار الكتب الإسلامية، 2009م، ص16. وحول تفسير الآية 170 من سورة البقرة، انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص598).

9) الأفعال والأعمال الظاهرية

يُمثّل سلوك الإنسان العينيّ والعمليّ جانباً آخر من وجوده حيث يجعل منه مخلوقاً صاحب فعل وإرادة وموقف خارجيّ وظاهريّ[1]، وهي أفعال يمكنها أن تصبح سبباً لسعادته أو علّة لشقائه. فإمّا أن يكون العمل صالحاً ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾[2] أو سيّئاً وشرّاً ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾[3]؛ إذن، فإنّ نتيجة عمله تعود عليه دون غيره، على نفسه وروحه؛ أي أنّ الصلاح والشرّ يرجعان إليه ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ وَنُخۡرِجُ لَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ كِتَٰبٗا يَلۡقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[4]. إذاً، لا بدّ من نسبة مآل الإنسان وجزاء عمله سواء أكان

---

(1) قال العلامة في ذيل الآية 102 من سورة الأنعام: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾: «نجد القرآن الكريم يسلم ما نتسلمه من أنّ الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة في دار الوجود كالسماء وكواكبها ونجومها والأرض وجبالها ووهادها وسهلها وبحرها وبرها، وعناصرها ومعدنياتها والسحاب والرعد والبرق والصواعق والمطر والبرد والنجم والشجر والحيوان والإنسان لها آثار وخواصّ هي أفعالها وهي تنسب إليها نسبة الفعل إلى فاعله والمعلول إلى علته. ونجده يصدق أن للإنسان كسائر الأنواع الموجودة أفعالاً تُستند إليه وتقوم به كالأكل والشرب والمشي والقعود وكالصحة والمرض والنمو والفهم والشعور والفرح والسرور من غير أن يفرق بينه وبين غيره من الأنواع في شيء من ذلك. (**معارف قرآن در الميزان**، مصدر سابق، ص148؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج7، ص449 ـ 463)».

(2) سورة الزلزلة: الآية 7.

(3) سورة الزلزلة: الآية 8. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص789 ـ 790.

(4) سورة الإسراء: الآية 13. «إنّ عمل الإنسان هو طائره الذي يدله على سعادته وشقائه، وهو لازم له غير مفارقة فما عمله من خير أو شر فهو لا يفارقه إلى غيره ولا يستدل به سواه. هذا ما يعطيه السياق من معنى الآية... كذلك أعمال الشر والخير جميعاً كائنة في الوجود بإذن الله مقدورة للإنسان بإقداره سبحانه لكنّ ذلك لا يكون دليلاً على جواز ارتكاب الإنسان الشر والخير جميعاً وأن يستعجل فيطلب كل ما بدا له فيرد الشر كما =

صالحاً أو سيئاً، إلى نفس الإنسان بالذات فقط ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1] وذلك ـ كما قال العلامة: «إنّ العمل قائم بصاحبه ناعت له فلو كان صالحاً نافعاً انتفعت به نفسه وإن كان سيئاً ضاراً تضرّرت به نفسه»[2]. باعتبار الإنسان هو المالك الحقيقيّ لأعماله[3] ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[4] فلا يتحمّل شخص آخر وزر عمله إطلاقاً ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾[5]. لكن بإمكان العمل الصالح والطيب كذلك أن يكون أرضية مناسبة للتقوى ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[6] وطريقاً للفلاح الإلهيّ ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[7].

وإذا ما اتّحد العمل الصالح بالإيمان الصافي، فإنّ ذلك سيهب الإنسان كنزاً ثميناً، وينقذه من براثن الشيطان[8]؛ لأنّه وكما أشار العلامة

= يرد الخير ويقترف المعصية كما يقترف الطاعة بل يجب عليه أن يأخذ عمل الشر ممحواً فلا يقترفه وعمل الخير مبصراً فيأتي به». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص94 ـ 95؛ **انسان از آغاز تا انجام** (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص128، ترجمة وتعليق: صادق لاريجاني، طهران، منشورات الزهراء، 1992م)

(1) سورة فصّلت: الآية 46.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص641.

(3) المصدر نفسه، ج19، ص89.

(4) سورة النّجم: الآية 39.

(5) سورة الإسراء: الآية 15. انظر: حسن زادة آملي، **الكرامة في القرآن**، ص150.

(6) سورة البقرة: الآية 63.

(7) سورة الحجّ: الآية 77. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج14، ص610.

(8) في إشارة إلى الآية 19 من سورة النساء، وكذلك الآيتين 122 و124 من السورة نفسها اللتيْن تشيران إلى مصاحبة الإيمان العمل الصالح للفرد والثواب الذي هو الجنة خالداً فيها.

فإنّ الإيمان الحقّ والعمل الصالح هما المعيار الوحيد للسعادة الأُخروية[1]، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ * إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾[2]. وهكذا فإنّ هذا الجوهر الإنساني الطاهر لن يُترَك دون جزاء يستحقّه أو ثواب يليق به؛ لأنّ الاعتقاد الحق والعمل الصالح ملاك السعادة الأُخروية[3]؛ وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[4]، وبإمكان هذا الثواب أن يُوصل الإنسان إلى شاطئ الحياة الطيبة، إذ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[5] حياة جديدة خاصة بالمؤمنين من ذوي الأعمال الصالحة، وكذلك من ذوي الآثار الواقعية والحقيقية بالطبع[6].

وعليه، فإنّ الجنة ما هي إلا نتاج العمل الصالح الممزوج بالإيمان الخالص ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾[7]. وفي مقابل ذلك لا يحصِّل أصحاب العمل الشّرير

---

(1) في تفسير سورة العصر، يقول العلامة: «إنّ مقدمية هذه الحياة لتلك الحياة إنما هي بمظاهرها من الاعتقاد والعمل؛ فالاعتقاد الحق والعمل الصالح ملاك السعادة الأُخروية والكفر والفسوق ملاك الشقاء فيها قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (سورة النجم: الآية 39)، وقال: ﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ (سورة الروم: الآية 44)، وقال: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ (سورة حم: الآية 46)». محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص819.

(2) سورة العصر، الآيات 1 ـ 3.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص256.

(4) سورة البقرة: الآية 62.

(5) سورة النحل: الآية 97.

(6) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص521 ـ 525.

(7) سورة البقرة: الآية 82.

والمكر السيّئ والسلوك الباطل إلّا السواد والظلمة التي ما بعدها ظلمة ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]. وهذا يعني أنّ مُقتَرف العمل السيّئ لن يُترَك دون عقاب ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[2]. وكذلك صاحب العمل الصالح، لن يبقى دون ثواب ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[3]، بل ويُقرَّب إلى الله سبحانه كما قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[4]، فمنهم ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾[5]، ومنهم ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[6]، ولا شكّ في أنّ ذلك يجسّد الرحمة الإلهية، وليس الغضب الإلهيّ.

---

(1) سورة البقرة: الآية 81. وعلّق العلامة على هاتيْن الآيتين بعد بيانه معنى اكتساب السيئة وإحاطة الخطيئة بصاحبها، مبيّناً سبب الخلود في النار قائلاً: «فكسب السيئة وإحاطة الخطيئة كالكلمة الجامعة لما يوجب الخلود في النار. واعلم أنّ هاتين الآيتين قريبتا المعنى من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ...﴾ (سورة البقرة: الآية 62)، وإنما الفرق أنّ الآيتين أعني قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ في مقام بيان أنّ الملاك في السعادة إنما هو حقيقة الإيمان والعمل الصالح دون الدعاوي، والآيتان المتقدمتان أعني قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ...﴾ في مقام بيان أنّ الملاك فيها هو حقيقة الإيمان والعمل الصالح دون التسمّي بالأسماء». (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص290.

(2) سورة النساء: الآية 123.

(3) سورة النساء: الآية 124. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص140 ـ 143.

(4) سورة فاطر: الآية 10. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص33 ـ 34.

(5) سورة غافر: الآية 40.

(6) سورة غافر: الآية 40. محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص528.

10) التركيبة الإنسانية

ونستنتج ممّا ذُكر أنّ التركيبة الوجودية للإنسان وأركانه من خلال هذه النظرة، تُؤكّد أنّ الإنسان موجود ذو أربعة أبعاد؛ لامتلاكه قوى وقدرات مختلفة ومتنوعة مثل الإرادة والاختيار النفسانييْن، والإيمان والفطرة التوحيديّتيْن، والعلم والفكر النظريّيْن، والسلوك والأفعال العمليّة، وكلّ ذلك يجعله مخلوقاً أوّاباً ومؤمناً وعاملاً، يمتلك إرادة نفسانية وقيَماً روحية ونظرة عقلانية، وأفعالاً عينية وخارجية. لكن، ورغم ذلك كلّه، فإنّه مخلوق ذو حدّيْن؛ فهو موجود مؤلَّف من عجينتيْن مختلفتيْن، أرضية وسماوية؛ عجينة مكوّنة من التراب والأفلاك، والمادة والمعنى، والصورة والسيرة، والملك والملكوت، سافلها وعاليها، والجسم والروح، وليس من مؤدّب عالٍ وربّ سامٍ لهذه التركيبة سوى الله الخلّاق المجيد.

ومع أنّ هذا المخلوق الثنائيّ التركيبة مختار في قبول الفيض الإلهيّ أو الماديّ، إلا أنّ هيكليّته الوجودية تميل نحو الله سبحانه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[1].

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

العلامة الطباطبائي وعلم الأخلاق

الدكتور مسعود أميد

الفصل بين بحوث فلسفة الأخلاق

موضوع **الأخلاق** هو من المواضيع والبحوث التي تطرّق إليها العلامة الطباطبائي وأولاها اهتمامه الخاصّ. ويرى الكثيرون أنّه تناول المبادئ الأخلاقية في موضعيْن اثنيْن، الأوّل في كتابه الموسوم (**مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية**) تحت عنوان (الإدراكات الاعتبارية)، أمّا الموضع الثاني فهو في تفسيره المعروف بـ(**الميزان في تفسير القرآن**). لكن لا بدّ هنا من الإشارة إلى مسألة مهمّة والاعتراف بها وهي أنّ القسم الأعظم من تفسير العلامة المذكور تضمّن آراءه في باب الأخلاق.

ففي كتابه (**مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية**) الذي سبق صدور تفسير **الميزان**، انصبّ اهتمام العلامة بشكل كبير على مطلق الأفعال الصادرة عن الفاعل وعلاقة هذا الأخير بالفعل. وهناك، حاول العلامة الطباطبائي القيام بتحليل نفسيّ فلسفيّ ومعرفيّ لبعض المفاهيم مثل المحظورات والمسموحات والحسن والقُبح وما شابه ذلك. والمقصود بـ(**التحليل**

النفسيّ) هو التأمّل في كيفية انتزاع الإدراكات الاعتبارية والحصول عليها، أمّا المُراد بـ**(التحليل المعرفيّ)** فهو بيان العلاقة الموجودة بين هذا النوع من المفاهيم وبين الواقع كما هو.

وتتناول تلك التحليلات والدراسات بصورة رئيسة الإدراكات التي تحصل وتتشكّل جرّاء العلاقة القائمة بين الفاعل والفعل بشكل مطلق وليست تلك المتعلقة بالأخلاق أو الأفعال الأخلاقية بالذات. لكن يجب الانتباه إلى أنّه من الضرورة بمكان، الاستعانة بتلك التحليلات في باب المفاهيم الأخلاقية كالمحظورات والمسموحات والحسن والقبيح، بل لا بدّ من فعل ذلك في الحقيقة، وقد أشار العلامة نفسه إلى هذه النقطة في بعض أحاديثه، وفي أحيان أخرى كان يُعمّم آراءه على الفعل في نفسه (والذي يتعلّق كذلك بالأفعال الأخلاقية) دون أن يقتصر ذلك على علاقة الفاعل بالفعل.

هذا من ناحية، أمّا من الناحية الأخرى فيتضمّن تفسير **الميزان** الكثير من المواضيع والبحوث التي تتناول الأخلاق ومبادئها بشكل خاصّ. على سبيل المثال، فإنّ بحوث مبادئ الفلسفة (المقالة السادسة) تعالج بشكل عام مطلق الاعتباريات (الشعرية وغيرها)، في حين أنّ العمود الفقريّ لتفسير **الميزان** يتألّف من الاعتباريات الأخلاقية.

ويبدو أنّ إدراك آراء العلامة وفهمها بصورة صحيحة، ولاسيّما ما يتعلّق منها ببحث فلسفة الأخلاق يتطلّب الفصل بين بحوثه ومواضيعه والتركيز على ذلك، حيث ستساعدنا عملية الفصل في دراسة آراء العلامة وتقويمها وكذلك آراء مَن قاموا بشرح وتحليل آرائه في الوقت نفسه. ومثال ذلك، قال العلامة في جانب من مقالته (الإدراكات الاعتبارية) في

باب الوجوب والأمر وتأكيده على الفصل بين ذينك الأمريْن (أي الوجوب والأمر):

«ولا يخفى على القرّاء الكرام أنّ الأوصاف الأخرى التي تتّصف بها الأفعال أحياناً كالأولوية والحرمة وأمثالهما-كما يقوم الفقهاء بتقسيم الأفعال إلى خمسة أقسام: الواجب والمحرّم والمستحب والمكروه والمباح- لا علاقة لها بهذا الوجوب الذي هو موضوع بحثنا هنا؛ وذلك لأنّ الوجوب الذي نبحث عنه هنا إنما هو نسبة وصفة للفعل في مرحلة صدوره من الفاعل وهو عام شامل، أما تلك الأوصاف فهي صفات للفعل في نفسه وهي خاصة، وهذه وإن كانت من الاعتباريّات العملية ـ كالوجوب العام ـ التي هي نتاج النشاط الإنسان إلّا أنّ اعتبارها متأخر كثيراً عن اعتبار الوجوب العام»[1].

وفي باب الحُسن والقُبح، يقول:

«إنّ الحسن والقبح في الأفعال صفتان اعتباريّتان، وهما جاريتان في كلِّ فعلٍ صادر منّا سواء أكان فعلاً فرديّاً أم اجتماعيّاً. ولا يخفى أيضاً أنّ الحسن ـ كالوجوب ـ على قسمين: حسن هو صفة للفعل في نفسه، وحسن هو صفة لازمة وغير متخلّفة للفعل الصادر منّا، كالوجوب العام تماماً، وعلى هذا، فقد يكون أحد الأفعال قبيحاً بحسب الطبع وهو مع ذلك يصدر من الفاعل. ولكنّ صدوره لا بدَّ أن يتمّ باعتقاد أنه حسن»[2].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم**، مصدر سابق، ج2، ص199.

(2) المصدر نفسه، ص200 ـ 201.

ومن جهة أخرى، كما أشرنا، فإنّ بحوث كتاب (**مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي**) ـ وخاصة مقالة الإدراكات الاعتبارية ـ تتميّز بصفة معرفية وعلمنفسيّة، ولم يؤلَّف الكتاب المذكور للإجابة عن الأسئلة المتعلقة صرفاً بفلسفة الأخلاق (رغم أنّه يمكن الاستفادة منه كأساس لبحوث فلسفة الأخلاق). يقول العلامة في موضع من كتابه (الرسائل السبع) الذي يتناول فيه موضوع الإدراكات الاعتبارية ويشبه إلى حدّ كبير مقالته في الإدراكات الاعتبارية في كتابه (مبادئ الفلسفة)، يقول: «وهذه المباحث أشبه بأن يتفرّع على علم النفس»[1].

وأشار أحد شرّاح آراء العلامة إلى موضوع الفصل المذكور قائلاً:

«إنّ ما ورد بحثه في المقالة السادسة من كتاب (مبادئ الفلسفة . . .) هو الحسن الفاعلي والوجوب الفاعليّ فقط، أي، الإيجاب والتحسين الذي يُنسب إلى الفاعل أثناء قيامه بالفعل. وفي الحقيقة فقد أوضح آلية الاعتبارية في الإنسان ضمن الإطار المذكور، وأشار إلى كيفية قيام الإنسان بصُنع الأخلاق وكيف يعتبر الحسن حسناً بصرف النظر عمّا إذا كان الاعتبار مقبولاً ومُبرّراً أو مرفوضاً وغير مُبرّر. وأهمّ ما قاله العلامة هو أنّ أفراد البشر عندما يقومون بأداء فعل ما فإنّهم يُبرّرون القيام به لأنفسهم ويعتبرونه واجباً وإن كانوا من قبل يعتبرونه قبيحاً أو حراماً لأيّ سبب كان. وهذا يعني أنّ بحث العلامة هنا ليس بحثاً أخلاقياً، فضلاً عن أنّه لا يقصد بهذا البحث بيان الرذائل والفضائل أو معايير الحسن والقُبح»[2].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل السبع**، ص124.

(2) عبد الكريم سروش، **تفرّج صنع** (مشاهدة الخلقة)، ، مؤسسة سروش، 1987م، ص341 ـ 349.

وفي ما يتعلّق بمبدأ هذا الفصل وماهية بحوث مقالة (**الإدراكات الاعتبارية**) فإنّ هناك أموراً جديرة بالإشارة يمكننا تتبّعها ودراستها في مصادرها الخاصّة[1].

التعدّدية في علم أخلاق العلامة

إذا نظرنا إلى مجموعة آراء العلامة الطباطبائي أمكننا العثور على بعض الجوانب المختلفة في آرائه المتعلقة بالأخلاق، وفي ما يلي بعض من تلك الجوانب:

الجانب المعرفيّ في الأخلاق

تُعَرَّف **الأخلاق** بأنّها مجموعة من المفاهيم الاعتبارية العملية والتعبيرات المؤلّفة من تلك المفاهيم. ومن وجهة نظر العلامة، فإنّ الإدراكات تنقسم إلى قسمَيْن: **إدراكات ماهوية** كالإنسان والشجرة والحجر وما شابهها، **وإدراكات اعتبارية**. وتنقسم هذه الأخيرة بدورها إلى قسمَيْن كذلك: **الإدراكات الاعتبارية بالمعنى الأشمل والإدراكات بالمعنى الأخصّ** (أو الاعتبارات العملية). فالقسم الأوّل يشمل العلّة والمعلول والواجب والممكن. . .إلخ، والقسم الثاني يشمل المحظورات والمسموحات والحسن والقُبح وغير ذلك[2]. وتتدرج الأخلاق من حيث

---

(1) جعفر سبحاني، **الحسن والقبح العقليّان**، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1989م، ص191 ـ 192؛ ملاحظات في باب الإدراكات الاعتبارية، الدكتور رضا داوري، السلسلة الثانية من ذكرى العلامة، 1984م، ص149 ـ 150؛ محسن جوادي، **مسألة الواجب والكينونة**، مكتب الإعلام الإسلامي، 1996م، ص200 ـ 205.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم**، مصدر سابق، ج2، ص199 ـ 200.

علم المعرفة في قائمة الإدراكات الاعتبارية بالمعنى الأخصّ أو الاعتبارات العملية، إلّا أنّه لا بدّ من القول إنّ اعتبار بعض الأمور عملية كالمحظورات والمسموحات والحُسن والقُبح لا يتعارض مع كونها في مرحلة «نفس الأمر» كذلك، وفي الحقيقة فإنّها مجرّد عناوين ورموز وعلامات إضافية يُراد بها بيان وتوضيح العلاقات بين الأشياء في حدِّ ذاتها، وهي علامات يمكننا بواسطتها تحديد العلاقات النفس أمرية[1] بين الحقيقتيْن أو علاقة الأفعال مع الغايات. ولعلّ الأفضل تسمية تلك المفاهيم والعناوين بالاعتبارات الإضافية؛ لأنّها تتّصف كذلك بالخصائص الاعتبارية العملية مثل النشاطات الاستعارية في اعتباريتها والاستعارة من المفاهيم الحقيقية، ومن ناحية أخرى فإنّها تتمتّع بحالة إضافة تمثّل نسبة واقعية بين الحقائق والأمور الحقيقية.

هذا، وللعلامة بحوث في موضوع الحُسن والقُبح ـ يمكن تعميمها أيضاً على مسألة الواجبات والنواهي ـ تُبيّن بمجموعها في الخصوصية النفس ـ أمرية لهما، ما يخرج الحكم بالحسن والقبح عن دائرة الاعتبار المحض. وفي ما يأتي جانب ممّا قاله العلامة الطباطبائي في باب المفاهيم الأخلاقية الرئيسية كالحُسن والقُبح:

«الإنسان أوّل ما تنبّه على معنى الحسن تنبّه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلقة وتناسب نسب الأعضاء، وخاصة في الوجه ثم في سائر الأمور المحسوسة من الطبيعيات ويرجع بالآخرة إلى موافقة الشيء لما يقصد من نوعه

(1) نفس الأمر مصطلح فلسفي يقصد به وجود الشيء في مرتبة أوسع من مرتبة الواقع الخارجي والوجود الذهني. (المحرر).

طبعاً. فحسن وجه الإنسان كون كلّ من العين والحاجب والأذن والأنف والفم وغيرها على حال أو صفة ينبغي أن يركب في نفسه عليها وكذا نسبة بعضها إلى بعض، وحينئذ تنجذب النفس ويميل الطبع إليه. ويسمّى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء والمساءة والقبح على اختلاف الاعتبارات الملحوظة فالمساءة معنى عدميّ كما أنّ الحسن معنى وجوديّ. ثم عمّم ذلك إلى الأفعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملاءمتها غرض الاجتماع وهو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتّع من الحياة، وعدم ملاءمتها فالعدل حسن، والإحسان إلى مستحقّه حسن، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في مواردها حسنات. والظلم والعدوان وما أشبه ذلك سيئات قبيحة لملاءمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لتمتعه التامّ في ظرف اجتماعه، وعدم ملاءمة القبيل الثاني لذلك»[1].

وقال كذلك:

«لأنّ معنى الحسن الملاءمة لغاية الشيء وكماله وسعادته»[2].

وقال أيضاً:

«الحسن والقبح وصفان إضافيان وإن كانت الإضافة في بعض الموارد ثابتة لازمة، وفي بعضها متغيرة كبذل المال الذي هو حسن بالنسبة إلى مستحقه وسيّئ بالنسبة إلى غير المستحق»[3].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5 (النسخة العربية)، ص10؛ جعفر السبحاني، **الحسن والقُبح العقليّان**، ص187 ـ 188.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص379؛ ج5، ص12.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص11.

رأي العلامة في باب الحُسن والقُبح

قال العلامة: «ظهر مما تقدّم أنّ الحسنة والسيئة يتّصف بهما الأمور أو الأفعال من جهة إضافتها إلى كمال نوع أو سعادة فرد أو غير ذلك فالحسن والقبح وصفان إضافيان، وإن كانت الإضافة في بعض الموارد ثابتة لازمة وفي بعضها متغيرة كبذل المال الذي هو حسن بالنسبة إلى مستحقه وسيّئ بالنسبة إلى غير المستحق»[1].

وقال مؤلّف كتاب (**تفرّج صنع**): «ولا يتعلّق الحُسن والقُبح إلا بالأفعال والوسائط وليس بالغايات والمقاصد»[2]، وأضاف كذلك قائلاً: «تُعتبر الأحكام والقضايا القيَمية ذات معنى برأي العلامة وتُدعى الإدراك والتصديق»[3].

وعلّق صاحب كتاب (**مسألة الواجب والكينونة**)[4] بقوله: «تُسمّى النظرة القائلة بأنّ الحسن والقبح صفتان للأفعال تتبعان مدى تحقيقها السعادة أو الحد منها. وتُعتبر الأخلاق الأرسطية أنموذجاً بارزاً لهذا النوع من النظريات. ويرى المرحوم العلامة أنّ الأخلاق الدينية ـ أي الأخلاق التي دعت إليها الأديان التوحيدية ـ تمتلك جوهر الإيمان بالسعادة».

أمّا النقطة الثانية فتتعلّق بدوام المبادئ الأخلاقية أو عدمها، حيث يرتبط ذلك بالانسجام وعدمه مع الأهداف والسعادة والكمال. ومن تلك المبادئ ما هو دائم كقولنا بأنّ **العدالة أمر حسن، والظلم أمر سيّئ**

---

(1) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص379؛ ج5، ص11.

(2) الدكتور عبد الكريم سروش، **تفرّج صنع** (مشاهدة الخلقة)، ص358.

(3) المصدر نفسه، ص359.

(4) محسن جوادي، **مسأله بايد وهست**، بوستان كتاب، قم، 1375هـ. ش.، ص201.

لارتباط ذلك على الدوام بالانسجام وعدمه مع الأهداف والسعادة والكمال. وهنا ينبغي القول إنّ لدى أفراد البشر أحكاماً أخلاقية مطلقة وكليّة دائمة بالإضافة إلى الاختلافات المتعلقة بتطبيقات تلك الأحكام[1].

استنتاج

بعد الأخذ بالاعتبار آراء العلامة الطباطبائي في باب الحُسن والقبح في تفسير **الميزان**، يمكننا استنتاج أن المحمولات الأخلاقية كالحسن والقبيح (وحتى الواجبات والنواهي) لا تشمل الضرورة بالغير أو بالقياس، بل تتعلّق بانسجام الفعل وعدمه مع السعادة والكمال، وهي أمور إضافية وفي نفس الأمر، وأنّ التعبيرات والجُمل المستقاة من تلك المحمولات ليست ذات طبيعة إنشائية بل هي إخبارية، وعلى هذا الأساس لا بدّ من اعتبار تلك الجُمل كقضايا وأنّها تقبل الصدق والكذب. وأمّا معيار الكذب والصدق في تلك القضايا فيتمثّل في انسجام الأفعال مع الغاية والسعادة والكمال وعدم انسجامها، ولم تكن القضايا القيمية والتعبيرات الأخلاقية تحليلاً وحملاً أوليّاً. هذا، ويبقى القياس الكليّ والعامّ فيما يتعلّق بجميع الأفعال الأخلاقية كالتالي:

الفعل (س) منسجم مع السعادة والكمال.

كلّ ما كان منسجماً ومتوائماً مع السعادة والكمال فهو حسن (وواجب)

. . . (س) حسن (وواجب)

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص10؛ ج1، ص380.

الجانب الوجوديّ في الأخلاق

وفي ما يخصّ **الجانب الوجوديّ للأخلاق**، لا بدّ من القول إنّ للعلامة آراء في علاقة الاعتباريات بالحقائق، حيث يمكنها أن تكون حلولاً مناسبة لنا. يقول سماحة العلامة:

«يتمّ الحفاظ على النظام الإنساني بواسطة المعاني الوهمية للأمور الاعتبارية، التي يكون ظاهرها نظاماً اعتبارياً وباطنها وما وراء ذلك نظاماً طبيعياً. والظاهر أنّ الإنسان يعيش بنظام اعتباريّ واحد، لكن بحسب الحقيقة والباطن فإنّه يعيش في ظلّ نظام طبيعيّ»[1].

فإذا كان النظام اعتباريّاً ومنتهياً إلى النظام الطبيعيّ والتكوينيّ، وكان هذا الأخير معلول المراتب الوجودية المذكورة وكان تحقّقه منوطاً بوجودٍ متقدّم على وجوده، فإنّه بإمكاننا الاستنتاج بأنّ النظام الاعتباريّ ومعه النظام الأخلاقيّ ـ الذي هو نظام اعتباريّ ونفس أمري ـ يستندان كذلك إلى حدّ ما إلى المراتب الوجودية التي سبقتهما، وأنّ تحقّقهما مرتبط بالمراتب الوجودية تلك. وبالتالي نستطيع القول إنّ النظام الأخلاقيّ له واقع وتحقق في المراتب العالية للوجود.

الجانب النفسيّ في الأخلاق

يرتبط الجانب النفسيّ للأخلاق بفطرية الأمور الأخلاقية أو الحسن الأخلاقيّ، وكذلك بالخلقيّات أو الملكات النفسانية. وسنتطرّق في البداية إلى مسألة فطرية الأمور الأخلاقية.

(1) محمد حسين الطباطبائي، ولايت نامه (رسالة في الولاية)، مؤسسة أمير كبير، 1987م، ص30.

يعتقد العلامة الطباطبائي بأنّ الفجور والتقوى والأمور الأخلاقية (السلبية والإيجابية) تُلقى وتُلهَم إلى الإنسان، وأنّ ذلك هو من مميزات الخلقة الإنسانية[1]. ويرى كذلك أنّ الإنسان ذا فطرة تحثّه في الجانب العمليّ على القيام بأفعال تضمن له السعادة، وهذا يشير إلى الواجبات والنواهي التي تصدر من داخل الإنسان لتشكّل ما نسمّيه حسن الأخلاق، أو الأخلاق الحميدة لديه، والإنسان مجهّز بالفطرة بمثل تلك الملكات والمبادئ الأخلاقية[2]. وأمّا المسألة الثانية في الجانب النفسيّ فتتمثّل في الخلقيات أو الملكات النفسانية، فالعلامة يرى أنّ الإنسان وخلال قيامه بالواجبات والنواهي والسير في طريق الأخلاق، يتحلّى ببعض الخلقيات والملكات النفسانية الخاصة، وتترسّخ في أعماق نفسه الصفات التي تزيّنها تدريجياً. وحول هذا الجانب الأخلاقيّ، يقول العلامة:

«الأخلاق (جمع خُلق) وتُطلَق على الصورة الإدراكية المترسّخة داخل الإنسان، فتتبلور في الوقت المناسب داخله لتضطرّه إلى القيام بعمل ما[3]. وبعبارة أخرى، :مكن القول إنّ الخلق هو الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة وينقسم إلى الفضيلة وهي الممدوحة كالعفة والشجاعة، والرذيلة وهي المذمومة كالشره والجبن[4]. وبالتالي لا بدّ من الإشارة إلى الأثر التكوينيّ للأفعال الأخلاقية الحسنة والقبيحة في النفس، والانتباه إلى أنّ كلّاً منها تُوجِد صورة خاصة في النفس»[5].

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص298.
(2) المصدر نفسه، ج19، ص270 ـ 271؛ ج1، ص379.
(3) محمد حسين الطباطبائي، **بحوث إسلامية**، ص83 ـ 84.
(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص369.
(5) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، ص561.

الجانب الاجتماعي في الأخلاق

أمّا الجانب الاجتماعي في الأخلاق، فيعتقد العلامة أنّ لها تأثيراً لا يُنكر على المجتمع وأفراده، وفي ذلك يقول:

«إنّ القوانين العملية (في المجتمع) مرهونة بالأخلاق؛ لأنّ بإمكان الأخلاق أن تراقب السرّ والنجوى والخلوة والجلوة بأفضل ممّا يقوم به رجال الشرطة أو أيّ قوّة أخرى تُكَلَّف بحفظ النظام والأمن»[1].

وعلى هذا الأساس يعتبر العلامة الطباطبائي أنّ الأخلاق قادرة على حفظ النظام واستقراره.

المدارس الأخلاقية الثلاث

ومن البحوث الأخرى التي لم يغفل عنها العلامة الطباطبائي وأولاها اهتمامه الكبير، الأقسام العامّة للمدارس الأخلاقية، حيث شرح في تفسيره المعروف (**الميزان في تفسير القرآن**) وبالتفصيل ما تتداوله المدارس الأخلاقية الثلاث وبيّن الاختلاف فيما بين تلك المدارس. ويمكننا الإشارة إلى رأي العلامة حول المدارس المذكورة بالشكل التالي[2]:

1 ـ المدرسة اليونانية

«المسلك الأول: تهذيبها بالغايات الصالحة الدنيوية، والعلوم

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **مجموعة الرسائل**، ص333.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص354 ـ 362؛ ج4، ص18 ـ 20.

والآراء المحمودة عند الناس كما يُقال: إنّ العفة وقناعة الإنسان بما عنده والكفّ عمّا عند الناس تُوجب العزة والعظمة في أعين الناس والجاه عند العامة، وإنّ الشّره يُوجب الخصاصة والفقر، وإنّ الطمع يُوجب ذلة النفس المنيعة، وإنّ العلم يُوجب إقبال العامة والعزة والوجاهة والأنس عند الخاصة، وإنّ العلم بصر يَتّقي به الإنسان كلّ مكروه، ويدرك كلّ محبوب وإنّ الجهل عمى، وإنّ العلم يحفظك وأنت تحفظ المال، وإنّ الشجاعة ثبات يمنع النفس من التلوّن والحمد من الناس على أيّ تقدير سواء غلب الإنسان أو غلب عليه بخلاف الجبن والتهوّر، وإنّ العدالة راحة النفس من الهمم المؤذية، وهي الحياة بعد الموت ببقاء الاسم وحسن الذكر وجميل الثناء والمحبة في القلوب. وهذا هو المسلك المعهود الذي رتّب عليه علم الأخلاق، والمأثور من بحث الأقدمين من يونان وغيرهم فيه».

2 ـ المدرسة الدينية العامّة

«المسلك الثاني: الغايات الأخروية، وأمثالها كثيرة على اختلاف فنونها. ويلحق بهذا القسم نوع آخر من الآيات التي دعت إلى ترك الأسى والفرح بأنّ الذي أصابكم ما كان ليخطئكم وما أخطأكم ما كان ليصيبكم لاستناد الحوادث إلى قضاء مقضيّ وقدر مقدّر، فالأسى والفرح لغوٌ لا ينبغي صدوره من مؤمن يؤمن بالله الذي بيده أزمة الأمور. فهذا القسم من الآيات أيضاً نظير القسم السابق الذي يتسبّب فيه إلى إصلاح الأخلاق بالغايات الشريفة الأخروية، وهي كمالات حقيقية غير ظنيّة يتسبب فيه إلى إصلاح الأخلاق بالمبادئ السابقة الحقيقية من القدر والقضاء والتخلق بأخلاق الله والتذكر بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا ونحو

ذلك. فإن قلت: التسبب بمثل القضاء والقدر يوجب بطلان أحكام هذه النشأة الاختيارية وفي ذلك بطلان الأخلاق الفاضلة واختلال نظام هذه النشأة الطبيعية، فإنّه لو جاز الاستناد في إصلاح صفة الصّبر والثبات وترك الفرح والأسى أمكن الاستناد إلى ذلك في ترك طلب الرزق، وكسب كلّ كمال مطلوب، والاتّقاء عن كلّ رذيلة خلقية وغير ذلك، وكذا يجوز أن نترك السعي في كسب كلّ كمال وترك كلّ نقص بالاستناد إلى حتم القضاء وحقيقة الكتاب، وفي ذلك بطلان كلّ كمال. ثمّ إنّ الأفعال الإنسانية من أجزاء علل الحوادث، فمن الخطأ أن يفرض الإنسان معلولاً من المعاليل ثم يحكم بإلغاء علله أو شيء من أجزاء علله. فغير جائز أن يبطل الإنسان حكم الاختيار الذي عليه مدار حياته الدنيوية وإليه تنتسب سعادته وشقاؤه، وهو أحد أجزاء علل الحوادث التي تلحق وجوده من أفعاله أو الأحوال والملكات الحاصلة من أفعاله. وهذا المسلك أعني الطريقة الثانية في إصلاح الأخلاق طريقة الأنبياء، ومنه شيء كثير في القرآن، وفيما ينقل إلينا من الكتب السماوية».

3 ــ المدرسة الدينية الخاصة (أو مدرسة الأخلاق القرآنية)

يمكن إجمال الخصائص التي تتّصف بها المدرسة القرآنية الخاصة بالشكل التالي:

أ ــ **الاستناد إلى التوحيد**: بُنيت الأخلاق القرآنية - كسائر المسائل والأحكام القرآنية الأخرى ــ على التوحيد الخالص الكامل. ومن وجهة قرآنية فإنّ الأخلاق الحسنة تحتاج بحدّ ذاتها إلى عامل آخر يمكّنها من البقاء والاستمرار ويحفظها ويحرسها من كلّ سوء، وما ذلك العامل إلا التوحيد الذي هو الإيمان بإله واحد لهذا العالم؛

إله له الأسماء الحسنى وهو خالق جميع الموجودات والكائنات، الذي خطّ لها طريق التكامل لتنال بذلك السعادة؛ إله يحبّ الخير والصلاح ويبغض الشرّ والفساد؛ إله سيجمع كلّ المخلوقات ليوم لا ريب فيه في مكان مُعيّن لمحاسبتهم، فيُثيب الصالحين ويُعاقب المفسدين. وفي الحقيقة فإنّ القرآن الكريم لا يعتبر الأخلاق أخلاقاً بالمعنى الكامل حتى تتّخذ لها معنى واقعياً وحقيقياً نابعاً من التوحيد ليشكّل قاعدة الهرم الأخلاقيّ.

ب) **هدف الأخلاق**: إنّ ذات الله سبحانه وتعالى هي هدف الأخلاق الأوّل والأخير، وهذا الهدف هو الميزة الأخرى التي تتميّز بها مدرسة الأخلاق القرآنية. أمّا الهدف الذي تنشده بعض المدارس الأخلاقية من وراء اكتساب الصفات الفاضلة وتعديل الملكات وإصلاح الأخلاق، هو الوصول إلى الشعبية الاجتماعية والمديح، فيما تهدف مدارس أخلاقية أخرى ـ وخاصة المدارس الدينية عموماً والتي تتّخذ من إرشادات الأنبياء وتعاليمهم أساساً لها ـ إلى ترغيب وتشجيع الأفراد على اتّباع الأخلاق الفاضلة ورعاية المبادئ الأخلاقية التي أمر بها الله سبحانه والوصول إلى السعادة الأبدية والحياة الأُخروية الخالدة والراحة في العالم الآخر. أمّا وجه الشّبه بين هاتين المدرستيْن فيكمن في كونهما تدعوان الإنسان إلى اكتساب نوع من الفضيلة. فالفئة الأولى تسعى إلى كسب الفضيلة الاجتماعية، أو اكتساب الفضيلة النفسية والوجدانية والباطنية كأقصى مطلب لها، بينما يسعى أصحاب الفئة الثانية إلى اكتساب الفضيلة الأخروية. وعلى أيّة حال، يمكننا القول بأنّ أحدهما يجتهد لتحقيق الفضائل في هذا العالم (الدنيا) أمّا الآخر فينشد الحصول

على فضائل عالم الآخرة، لكن هناك فرقاً أساسيّاً بين المدرسة الثالثة وهي مدرسة الأخلاق القرآنية، وبين المدارس المذكورة، وهو أنّ هدف مدرسة الأخلاق القرآنية هو ذات الله سبحانه وليس كسب الفضيلة الإنسانية ولذلك، فهي تختلف اختلافاً جوهرياً مع المدارس السابقة. على سبيل المثال، فإنّ الاعتدال الأخلاقيّ في هذه المدرسة يختلف في بعض موارده عن الأسلوب أو المنهج الذي تتّبعه المدارس الأخرى، ولتوضيح الهدف الأخلاقي الذي يقصده القرآن الكريم ينبغي أن نقول إنّه عندما يتّجه إيمان الإنسان إلى الكمال ويمنحه الترقيات والترفيعات التي يستحقّها فإنّ من شأن ذلك أن يجذب قلبه ويسترعي فؤاده للتفكير في الله تعالى والتأمّل في أسماء الحقّ الحسنى المنزّهة عن كلّ نقص. ثمّ تتصاعد وتيرة ذلك الجذب وتشتدّ يوماً بعد آخر ويتركّز تفكيره بالله سبحانه حتى يصل إلى مرحلة يعبد فيها الله عزّ وجلّ وكأنّه يراه! وخلال ذلك تزداد محبّته وشوقه كلّ لحظة لأنّ حبّ الكمال والجمال مُودع فيه. يقول القرآن الكريم: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[1]، وهذه حالة تدفع ذلك الشخص إلى اتّباع سُنّة النبيّ (ص) في أفعاله وحركاته وسكناته؛ لأنّ حبّ الشيء يتطلّب حُبّ آثاره وآياته كذلك. وبعد ذلك، وتواصلاً مع المحبّة والعشق، سيتركّز جميع اهتمامه بذات الله تعالى ولن يُحبّ سواه، ولن يخضع قلبه إلا له، فيصبح فعله وتركه وأُنسه ووحشته وفرحه وغضبه في سبيل الله فقط، وستختلف مقاصده وأهدافه إزاء الناس، ففي السابق كنّا نراه يتّبع أيّ فعل

---

(1) سورة البقرة: الآية 165.

إيجابيّ وصالح للحصول على الفضيلة الإنسانية، ويتجنّب كلّ عمل أو صفة وفقاً لقانون الرذائل الإنسانية؛ أمّا الآن فهو لا يريد ولا يبغي سوى الله وحده. إنّه لم يَعُد يهتمّ لا بالفضيلة ولا بالرذيلة ولا بمديح الناس له، بل ولم يعد يهتمّ بأيّ شيء في هذه الدنيا أو الآخرة أو الجنّة أو النار؛ لأنّ الله تعالى مقصده وهدفه، أمّا زاده فالخضوع والعبودية، ودليله الشوق إلى الله ومحبّته إيّاه. وبعبارة أوضح: يمكننا القول إنّ القرآن الكريم ـ وفي الوقت نفسه الذي لا يُعارض فيه المدرسة الأخلاقية الثانية (وهي المدرسة التي تهدف إلى السعادة الأخروية) بل يحترمها ـ إلا أنّه يقدّم الرؤية الحقيقية والنهائية للكمال الأخلاقيّ من خلال تعاليمه ومبادئه هو، وليس ذلك سوى الأخلاق المتعلقة بذات الأحد عزّ وجلّ.

ت ـ **الأسلوب التربويّ في مدرسة الأخلاق القرآنية: التقوى في ظلّ التوحيد**: الصفة الثالثة التي تتميّز بها مدرسة الأخلاق القرآنية هي تحصيل الأخلاق الفاضلة والحميدة وتجنّب الأخلاق المذمومة، فالقرآن الكريم يعتبر أنّ أساس تحصيل الأخلاق الحميدة، وتجنّب المذموم منها يرتكز على التقوى في ظلّ التوحيد. وهذا يبيّن أنّ القرآن يحاول تربية الإنسان من الناحية الروحية والعلمية وزرع بذور العلوم والمعارف في وجوده بحيث لا يبقى أيّ أثر للرذائل الأخلاقية، أي، استئصال جذورها وحرقها بدلاً من معالجتها أو محاربتها. وأثناء ذلك يمتلئ قلب الإنسان وفكره بعظمة المقام الرباني وهيبته وجلاله، وتتوسّع دائرة التوحيد في عقله وقلبه، ويعلم أنّ العزّة والقدرة والعظمة والاستقلالية وأسمى الصفات تتمحور حول المقام الإلهيّ، وبذلك تتمّ إماتة اهتمامات الفرد بغير

الله واقتلاع جذور الرذائل الأخلاقية، ثمّ نثر بذور تقوى الله والخوف منه وعزّة النفس ومناعة الطبع في وجوده.

تميّز الأخلاق الدينية لدى المفكّرين

يمكننا العثور على آثار لتمييز الأخلاق الدينية واتّصاف هذا النوع من الأخلاق بالخصائص الفريدة لدى بعض المفكّرين كذلك. وأحد هؤلاء المفكّرين هو (توشيهيكو إيزوتسو) الذي توصّل إلى نتائج باهرة من خلال تأمّله في باب الأخلاق القرآنية ومقارنتها بالأخلاق الشائعة (مثلاً) في المملكة العربية السعودية والأخلاق الاجتماعية العامّة. وفي ذلك يقول:

«يحاول القرآن إضفاء الصفة الدينية على المفاهيم الأخلاقية وإخراجها من إطارها الاجتماعي والإنساني، مع إبقائه على الإطار التصوّري وقواعده كما في السابق. على سبيل المثال، وفي ما يتعلّق بشكر النّعم في العصر الجاهلي، كان شائعاً بينهم المثل القائل: لا تكفرنّ بالنعمة! وبعد ذلك جاء القرآن الكريم ليرفع هذه الحالة إلى مراتب أعلى يستند فيها الشّكر إلى العلاقة بين الربّ والعبد، إذ أصبح الأمر متعلقاً بالنعمة الإلهية، فإمّا أن يكون العبد شاكراً لها أو كافراً بها»[1].

أمّا (سورن كيركغارد)، وهو أحد مؤسّسي المدرسة الوجودية (Existentialism)، فقد قسّم من جانبه المجالات الوجودية للإنسان إلى ثلاثة أنواع، هي: الاستحسانيّ (أو العاطفي)، والأخلاقيّ والدينيّ.

---

(1) توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص302.

ويشير (كيركغارد) إلى أنّ الأخلاق الدينية هي مجال يستطيع الإنسان فيه الوصول إلى أعلى المراتب وأنّ الوجود في الفضاء الأخلاقيّ ليس كافياً بل لا بدّ من وجود إطار أخلاقيّ دينيّ. ويتابع (كيركغارد) قائلاً إنّ الأخلاق الدينية ترتكز على الإيمان وأنّ من مميزاتها البارزة هو العذاب والمُعاناة. وعلى أي حال فإنّ (سورين كيركغارد) يعتبر هو الآخر ـ واستناداً إلى الوصف الذي قدّمه حول تصوّره للأخلاق ـ أن الأخلاق الدينية هي أسمى من الأخلاق الاستحسانيّة والاجتماعية على حدّ سواء[1].

التطوّر التدريجيّ الفطري الأخلاقي في الإنسان

يرى العلامة الطباطبائي أنّ الفطرة الأخلاقية تُمنَح من لدن الله سبحانه إلى الإنسان تدريجياً، أو كما يُقال فإنّ الفطرة الأخلاقية تتبلور في داخله وتتطوّر بشكل تدريجيّ. وتتّصف مراحل الفطرة بمجموعها بكونها ذاتاً سنخية متشابهة ولا وجود لأيّ اختلاف عامّ بينها إطلاقاً. وفي ذلك يقول العلامة:

«إنّ موسى (ع) أُعطي مراتب من الحكم بعضها فوق بعض قبل قتل القبطيّ وبعد الفرار قبل العود إلى مصر وبعد غرق فرعون، وقد خصّه الله في كلّ مرّة بمرتبة من الحكم حتى تمّت له الحكمة بنزول التوراة، وهذا بحسب التمثيل نظير ما يُرزق بعض الناس أوان صباه سلامة في فطرته قلّما يميل معها طبعه إلى الشرّ والفساد، ثمّ إذا نشأ يُعطى اعتدالاً في التعقّل وجودة في التدبير

(1) انظر: سورون كيركغارد، **علم الظواهر وفلسفة كلّ من (هست بودن) و(جون وول) و(روجيه فرنو)**، ص125 ـ 132؛ جون وول، **فكرة الوجود**، ص29 و39 و40.

فينبعث إلى اكتساب الفضائل فيرزق ملكة التقوى والصفات الثلاث في الحقيقة سنخ واحد ينمو ويزيد حالاً بعد حال»[1].

فطرية الأخلاق واختلافها من حيث الشدّة والضعف

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ الأمور الأخلاقية بما فيها الحُسن والقُبح هي أمور فطرية؛ لكنّها مختلفة من حيث شدّة الوضوح، فهي ليست متساوية في ذلك. وحول هذا الموضوع يقول العلامة: «ولعلّ الوجه في ذلك أنّ الأمور المذكورة في الآية الأولى وهي الشرك بالله العظيم وعقوق الوالدين، وقتل الأولاد من إملاق، وقربان الفواحش الشنيعة، وقتل النفس المحترمة من غير حقّ مما تدرك الفطرة الإنسانية حرمتها في بادئ نظرها، ولا يجترئ عليها الإنسان الذي يتميز من سائر الحيوان بالعقل، إلا إذا اتبع الأهواء وأحاطت به العواطف المظلمة التي تضرب بحجاب ثخين دون العقل. الاجتناب عن مال اليتيم وإيفاء الكيل والميزان بالقسط والعدل في القول والوفاء بعهد الله أمور ليست بمثابة ما تليت في الآية الأولى من الظهور، بل يحتاج الإنسان مع تعبيه بالعقل في إدراك حالها إلى التذكر وهو الرجوع إلى المصالح والمفاسد العامة المعلومة عند العقل الفطري حتى يدرك ما فيها من المفاسد الهادمة لبنيان مجتمعه المشرفة به وبسائر بَني نوعه إلى التهلكة، فماذا يبقى من الخير في مجتمع إنساني لا يرحم فيه الصغير والضعيف، ويطفف فيه الكيل والوزن، ولا يعدل فيه في الحكم والقضاء، ولا يُصغى فيه إلى كلمة الحق»[2]؟

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج15، ص264.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج7، ص379.

ويبدو ممّا قاله العلامة الطباطبائي أنّ حسن العدالة وقُبح الظلم إنّما ينتميان إلى النوع الثاني، أي أنّ الإنسان لا يحكم على مثل هذه الأمور وفقاً للفطرة العقلية البحتة، بل إنّ هذه الأحكام والنتائج هي حاصل الهداية الفطرية للعقل بالإضافة إلى السعي والنشاط الإدراكيّ والدقة في الأمور الخارجية الخاصّة. على سبيل المثال، قال العلامة فيما يتعلّق بحُسن العدل وقُبح الظلم أنّ الإنسان يبغي من خلال قيادة الطبيعة والتكوين وتسخيرهما باستمرار الاستفادة منهما لمصلحته (أي، بقاء وجوده ودوام ميوله الغريزية)[1]، فيستخدم به كلّ ما يمكنه أن يستخدمه في طريق منافعه الحيوية فإنّ هذا الحكم معدل بالاجتماع، إذ الإنسان إذا أحسّ بحاجته إلى استخدام غيره من بَني نوعه ثمّ علم أنّ سائر الأفراد من نوعه أمثاله في الحاجة؛ اضطرّ إلى المصالحة والموافقة على التمدن والعدل الاجتماعي بأن يخدم غيره بمقدار ما يستخدم غيره حسب ما يزنه الاحتياج بميزانه ويعدله الاجتماع بتعديله[2].

الحسن والقُبح في أفعال الله تعالى

من بين المسائل المبحوثة في علم الكلام الإسلامي تحتلّ مسألة الحسن والقُبح في الأفعال الإلهية موقع الصدارة خاصة في ما يتعلّق بتحليل ودراسة ما إذا كان بالإمكان الحكم على الأفعال الإلهية على أساس الحسن والقُبح العقليّيْن. واستناداً إلى أسلوبه الخاصّ ومنهجه الفريد، قدّم المرحوم العلامة جواباً شافياً عن تلك الأسئلة، مُبيّناً خطأ ما

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **بحوث إسلامية**، ص201.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفة وروش رئاليسم (مبادىء الفلسفة ومنهج الواقعية)**، ج2، ص218.

ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة. ويتلخّص رأي العلامة بهذا الشأن بما يأتي[1]:

«والذي شرّعه الله سبحانه من الأحكام والشرائع متحد سنخاً مع ما نشرعه في ما بيننا أنفسنا من الأحكام؛ فوجوبه وحرمته وأمره ونهيه ووعده ووعيده مثلاً من سنخ ما عندنا من الوجوب والحرمة والأمر والنهي والوعد والوعيد لا شكّ في ذلك. . .، فثبت أنّ لفعله تعالى التشريعي مصلحة وغرضاً تشريعياً، ولما أمر به أو نهى عنه حسناً وقبحاً ثابتين بثبوت المصالح والمفاسد. ثمّ إنّا نرى أنّه تعالى نصب نفسه في مقام التشريع وجرى في ذلك على ما يجري عليه العقلاء في المجتمع الإنساني، كما أنها هي الأساس للأحكام العامة العقلائية كذلك الأحكام الشرعية التي شرّعها الله تعالى لعباده مراعىً فيها ذلك. فمن طريقة العقلاء أنّ أفعالهم يلزم أن تكون معلّلة بأغراض ومصالح عقلائية ومن جملة أفعالهم تشريعاتهم وجعلهم الأحكامَ والقوانين، ومنها جعل الجزاء ومجازاة الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة إنْ شاؤوا فهذه كلها معلّلة بالمصالح والأغراض الصالحة».

علاقة الدين بالأخلاق

بعد الحديث عن الأبعاد المختلفة للأخلاق والدين، يجدر بنا أن نتطرّق إلى واحد من البحوث القديمة الحديثة بالإضافة إلى مناقشة بعض

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص56؛ ج7، ص119؛ وذيل سورة إبراهيم: الآية 1؛ علي ربّاني گلپايگاني، «حسن الأفعال وقبحها من وجهة نظر العلامة»، مجلة (كيهان انديشه)، العدد 69، ص128 ـ 132.

تأملات العلامة الطباطبائي وما كان يشغل باله، وهو موضوع العلاقة بين الدّين والأخلاق الذي شغل المفكّرين وتصدّر اهتمامات الباحثين منذ سالف الأزمان. فقد دوّن أفلاطون في بعض محاوراته[1] نقاشاً دار بين كلّ من (أوطيفرون)[2] وأستاذه سقراط، طرح فيها مسألة على لسان أستاذه قائلاً: «هل يكونِ الفعل صالحاً لأنّه يُرضي الآلهة، أم أنّ الآلهة يرضون عنه لأنّه صالح»؟ ويستطرد سقراط فيقترح تعديلاً في تعريف التقوى والفجور بحيث تكون صيغته: «إنّ ما تُجمع الآلهة على حبّه فهو تقيّ وما تُجمع على كراهيته فهو فاجر. على سبيل المثال، هل أمرت الآلهة بالوفاء بالعهود لأنّه حسن أم أنّه حسن لأنّ الآلهة أمرت بذلك»[3]؟

ونلاحظ وجود مثل هذه المواضيع كذلك في تأريخ الفِرَق الكلامية الإسلامية وآرائهم في علم الكلام؛ وكلّنا نعلم أنّ المعتزلة يقولون بالحسن والقُبح العقليّيْن والذاتيّيْن للأفعال، بينما كان الأشاعرة يعتقدون بالحسن والقُبح الشرعيَّيْن والإلهيَّيْن. وهذه النظريات وغيرها تشير بالذات إلى قبولها وجود نوع من العلاقة الخاصة بين الدين والأخلاق.

وفي الوقت الحاضر أضحى موضوع العلاقة بين الدين والأخلاق واحداً من بحوث فلسفة الأخلاق[4]، وكذلك موضوعاً من موضوعات فلسفة الدين. وأهمّ ما يتناوله بحث فلسفة الدين هو السؤال التالي:

---

(1) وهي المحاورة المسمّاة **أوطيفرون** (Euthyphro) أو (Euthuphron) التي تُعتبر من أولى مؤلّفاته حيث يرجع تأليفه لها إلى عام (399 ق.م.). [المترجم]

(2) وهو الشخصية الرئيسة في تلك المحاورة. [المترجم]

(3) محاورة (أوطيفرون)، **محاورات أفلاطون**، ترجمة وتقديم زكي نجيب محمود.

(4) انظر: محمد تقي مصباح يزدي، **دروس في فلسفة الأخلاق**؛ محمد جواد مغنية، **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، مؤسسة بدر، 1982م.

«هل تتساوى الأحكام والتعاليم من حيث القيمة والمنزلة أم أنّ بعضها أسمى أو أكثر أهمية من الآخر»؟ وعلى أي حال، فإنّ الرأي الثاني هو المقبول لدى المفكّرين، فلا بدّ من امتلاك الدين غاية قصوى أو هدفاً نهائياً يقع في نهاية المطاف والسير والسلوك الديني. وعندئذ سيكون لدينا نوعان من العلاقة بين أحكام الدين وتعاليمه. ومن بين البحوث الرئيسية المطروحة في هذا الباب هو القول بأنّ الدين يُمثّل الأخلاق، وأنّ الدين إنّما أُنزل ليصنع أخلاق الأفراد. أمّا السؤال الذي يطرح نفسه ههنا فهو: «ما هو الدين وما هي الأخلاق أصلاً؟ وأيّ نوع من العلاقة تربط بينهما»[1]؟

الأبعاد المختلفة لعلاقة الدين والأخلاق

عندما تُطرح مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق يبدو للوهلة الأولى أنّه من غير الممكن بحث تلك العلاقة من جانب واحد فقط، بل ينبغي ملاحظتها ودراستها من جميع الجوانب المتعلقة بها. وقد قام سماحة العلامة الطباطبائي في باب وصف الدين والأخلاق ببحث هذا الأمر من جوانب عدّة، ولذلك سنقوم في ما يلي بالإشارة إلى تلك الجوانب:

1) في الجانب المعرفيّ

ترتبط مسألة بحث العلاقة بين الدين والأخلاق من الجانب المعرفيّ في المرحلة الأولى بمقارنة المفاهيم والتصوّرات الأساسيّة لكلّ منهما والمتعلّقة بالأفعال الإنسانية من حيث نوع المفهوم والواقع السائد. أمّا في

(1) الأستاذ مصطفى ملكيان، دروس في علم الكلام الحديث.

المرحلة الثانية فترتبط بمقارنة القضايا الأخلاقية والدينية في باب السلوك الإنساني من حيث نوع القضايا وواقعها.

ففي المرحلة الأولى لا بدّ من القول إنّ بعض المفاهيم كالحسن والقُبح والواجبات والنواهي الأخلاقية بالإضافة إلى المفاهيم الأخرى مثل الوجوب والحرمة الشرعيّتيْن، تنضوي تحت لواء المفاهيم الاعتبارية العملية (الإضافية). وكذلك فإنّ المجموعتيْن المذكورتيْن من المفاهيم تقعان فيما بين الحقيقتيْن[1]، وتمثلان رمز المواءمة أو عدمها بين الأفعال الإنسانية وبين كمال النوع أو سعادة الفرد[2].

وفي ما يخصّ المرحلة الثانية فإنّ كلّ قضية دينية تشمل الواجب والنّهي والحسن والقُبح، والقضية الأخلاقية التي تشمل تلك المحمولات التي تندرج ضمن الأفعال الإنسانية، هي أوّلاً قضايا اعتبارية ونفس أمرية وإخبارية، وثانياً تشير إلى حقيقة واحدة تتمثّل بوجود الانسجام والمواءمة (في قضيةٍ كقضية: العدالة أمر حَسن) أو عدم وجود الانسجام (في قضية كقضيةٍ :الظلم أمر سيّئ) مع الأهداف والغايات الإنسانية. والنتيجة، وجود الوحدة بين الدين والأخلاق في مجال المفاهيم والقضايا الاعتبارية العملية من حيث نوع المفهوم والقضية وكذلك ما يتعلّق بهما معاً.

2) في الجانب الوجوديّ

يُستفاد من مجموع كلام العلامة أنّ للوجود مراتب طولية (وعرضية)، وأنّ العلاقة القائمة في ما بين المراتب الطولية هي علاقة

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل السبع**، المؤسسة العلمية الفكرية، 1983م، ص129.
(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص11؛ ج1، ص379.

العلّة والمعلول. وبعبارة أخرى: يقوم وجود كلّ مرتبة سفلى على أساس (وجود) المرتبة التي تعلوها، وكلّ ما هو موجود في المرتبة الدّنيا موجود بشكل أكمل في المرتبة العُليا. ومن الناحية الوجوديّة، تتّصف المراتب الوجودية العُليا (مقارنة بعالم الطبيعة ونظامها الحقيقيّ والاعتباريّ) بالترتّب العلّي والمعلول، وفي الجانب المعرفيّ تُعتبر المراتب العُليا المذكورة واقعاً عينياً والعلّة المُوجِدة والمُفيضة لواقع الحقائق الطبيعية، حيث تقوم جميع أنظمة عالم الخلقة بذلك الواقع. ووفقاً لتلك المقدّمات، لا بدّ من القول إنّ النظام الأخلاقيّ للعالم هو معلول العالم الأفضل منه كالدّين، وأنّ الدين والأخلاق متحقّقان في مراتب الوجود العُليا بشكل عينيّ وعلى هيئة الوحدة؛ لأنّ كلاًّ من النظام الأخلاقيّ والأخلاق هما في النهاية قائمان بحقائق هذا العالم التي هي بدورها معلولة المراتب العُليا للوجود. وبعبارة أدقّ، فإنّ الدين هو عين الأخلاق وهذه الأخيرة هي عين الدّين، وكلاهما موجود بوجودٍ واحد؛ إذاً يمكننا استنتاج العينية والوحدة بين الدين والأخلاق من الناحية الوجودية.

3) في الجانب النفسيّ

من أجل بيان العلاقة بين الدّين والأخلاق من الناحية النفسية، ينبغي أوّلاً بحث مسألة العلاقة بين الإيمان والخلقيّات والملكات النفسانية، ثمّ النّظر في موضوع علاقة فطرة العبادة والفطرة الأخلاقية.

من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ ترتبط الأخلاق من ناحيةٍ بالعقيدة. ومن ناحية أخرى فهي مرتبطة أيضاً بالعمل والفعل. فالإيمان يُمثّل الخلفية التي يستند إليها نظام أخلاقي خاص لأنّ الإيمان بشيء ما

يستوجب حتماً وجود أخلاق تتناسب وذلك الإيمان أو الاعتقاد[1]. وعلى هذا الأساس، يوجد نوع من التناسب بين الإيمان والخلقيات والملكات النفسانية لدى الإنسان (أو نوع من العلاقة العليّة والمعلولية). فالإيمان يلعب دوراً مهمّاً في نشوء خلقيات الإنسان، بل وحتى في بقائها. وهو دور متمثّل بشكل عليّة ناقصة، إضافة إلى أنّ الأخلاق مكفولة بشكل أو بآخر بالإيمان، أو أنّ علاقة الإيمان بالأخلاق تتمثّل في كون الإيمان يكفل الأخلاق ويدعمها[2].

«إذا أُريد للأخلاق الفاضلة أنْ تبقى وتستمرّ فلا بدّ من وجود ما يضمن ذلك ويحافظ على استمراره، وما ذلك إلا التوحيد. فمن الواضح أنّه في حال عدم إيمان الناس بالمعاد لن يكون هناك ما يمنع أفراد البشر من الجري وراء الأهواء والشهوات أو الوقوف بوجه الملذات الطبيعية»[3]. والأخلاق الكريمة لا تتمّ إلا بالتوحيد، فالتوحيد هو القاعدة الصّلبة التي يقف عليها صَرح السعادة الإنسانية والأخلاق الكريمة[4].

ومن الناحية الأخرى فإنّ الارتباط النفسيّ بين الدّين والأخلاق يعود إلى العلاقة بين كلّ من فطرة العبادة والفطرة الأخلاقية، حيث يرى العلامة أنّ الفطرة الأخلاقية تُعتبر من لوازم فطرة العبادة وآثارها، بل هي متفرّعة منها، ممّا حدا به إلى تسمية التوحيد وآثاره ولوازمه العملية فطرة العبادة[5].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **بحوث إسلامية**، ص88 و90.
(2) المصدر نفسه، ص88.
(3) محمد حسين الطباطبائي، **مجموعة الرسائل**، ص334.
(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج11، ص155.
(5) المصدر نفسه، ص342.

وفي معرض إشارته إلى هذه العلاقة، يقول الأستاذ مطهّري إنّ الله نوعيْن من القوانين؛ قوانين مثبّتة في فطرة الإنسان، وأخرى ليست موجودة في فطرته بل هي متفرّعة عنها حيث يتمّ بيانها وتقريرها من قِبل الأنبياء (عليهم السّلام) فقط. ومع تأييد الأنبياء القوانين الفطرية فإنّهم يأتون بقوانين إضافية أخرى للبشرية تتلاءم وتنسجم مع عُمق روح الإنسان وقلبه وفطرته، لكن بنكهة جديدة، ومن خلال معرفة الإنسان لله تعالى يستطيع تمييز تلك القوانين والحصول على رضا الله سبحانه، فيؤدي أعماله في مرضاته وفقاً للفطرة دون أن يعلم هو بأنّه إنّما يخطو بذلك نحو مرضاة الله عزّ وجلّ[1].

نقطتان ونتيجة واحدة

استناداً إلى هذه النظرة، يمكننا الإشارة إلى نقطتيْن كذلك:

النقطة الأولى: إذا نسبنا الفطرة الأخلاقية إلى فطرة العبادة واعتبرناها من لوازمها وآثارها، فما هو شكل علاقة الأفعال الناشئة عن فطرة العبادة والأفعال الناجمة عن الفطرة الأخلاقية؟ هل يمكن اعتبار كلّ منهما سلسلة من الأفعال تختلف عن الأخرى أم لا؟

وفقاً لِما يقوله العلامة، فإنّ الروح الموجودة داخل هيكل كلّ سلسلة من السلسلتيْن المذكورتيْن هي واحدة، تتمثّل في صدور تلك الأفعال في النهاية عن مصدر واحد، وفي كلتا السلسلتيْن فإنّنا نخوض في مسألة تحقّق معرفة الله وإضفاء الفعلية لفطرة العبادة (سواء أكان ذلك عن وَعي أم لم يكن كذلك). وعلى هذا، فإنّ الإنسان لا يمتلك نوعيْن

(1) ترجمة **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص500 ـ 508 و 523 ـ 528؛ ج4، ص30 ـ 32؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص354 ـ 362؛ ج4، ص18 ـ 19.

أو سلسلتيْن من الأفعال المختلفة في ما بينها، بل إنّ جميع تلك الأفعال (الدينية والأخلاقية) تتلخّص في سلسلة واحدة رغم اتّصافها ببعض الاختلاف أحياناً.

النقطة الثانية: المسألة الأخرى التي يمكن أن تتأثّر بسبب إرجاع أو نسبة الفطرة الأخلاقية إلى فطرة العبادة وتكتسب تفسيراً خاصّاً بها، هي مسألة تتعلّق بالمدارس الأخلاقية الثلاث التي طرحها العلامة، حيث كان قد أشار إلى وجود ثلاث مدارس؛ هي المدرسة العقلية والدينية العامّة والقرآنية، فهو يرى أنّ هدف المدرسة العقلية في الأخلاق هو كسب الشعبية الاجتماعية والفضيلة النفسية، وأنّ هدف المدرسة الدينية العامة هو الوصول إلى السعادة الأبدية والحياة الأُخروية الخالدة والراحة التامّة في الحياة الآخرة. أمّا القاسم المشترك بين هاتيْن المدرستيْن فيتمثّل في رغبة كلّ منهما في إيصال الإنسان إلى نوع من الفضيلة. ويوجد فارق كبير وأساس بين المدرسة الأخلاقية الثالثة (وهي مدرسة الأخلاق القرآنية) وبين المدرستيْن السابقتيْن، وهو أنّ هدف مدرسة الأخلاق القرآنية هو ذات الله سبحانه وليس الفضيلة الإنسانية ـ سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر.

ومن الأسئلة المهمّة المطروحة في هذا المجال هي: «هل تختلف المدارس الثلاث المذكورة بعضها عن بعضها الآخر اختلافاً كبيراً بحيث لا يوجد ما يربط بينها على الإطلاق؟» يقول العلامة بأنّ الاختلاف بين المدارس التربوية المشار إليها كالاختلاف بين المرحلة الدنيا والمتوسطة والعُليا، وأنّ هناك بوناً شاسعاً بينها؛ فالمدرسة الأولى ـ على حدّ قول العلامة ـ تهدف إلى تحقيق الحقّ الاجتماعي بينما تدعو المدرسة الثانية

إلى الحقّ والكمال الواقعيَّيْن اللذيْن يوصلان (الإنسان) إلى السعادة الأُخروية. أمّا المدرسة الثالثة فتدعو إلى الحقّ المطلق، وهو الله عزّ وجلّ، حيث تقيم هيكلها التربويّ على قواعد التوحيد الخالص الذي تتلخّص نتيجته بالعبودية الخالصة.

ويتّضح ممّا قاله العلامة أنّ المدارس الثلاث جميعها تُمثّل مراتب حقيقة واحدة، حيث تقود كلّها في النهاية إلى تحقيق الحقّ رغم وجود الشدّة والضعف بين كلّ منها. وبالتالي يمكننا القول إنّ الحقيقة الواحدة التي يقصدها العلامة هي فطرة العبادة، إلا أنّ بيانَ تلك الفطرة في إحدى تلك المراتب يكون ضعيفاً، وهكذا حتى نصل إلى المرتبة الأعلى التي تكون فيها الفطرة (**فطرة العبادة**) واضحة تماماً. وعلى هذا الأساس، فإنّ المدرسة العقلية في الأخلاق لا تنفصل في أيّ حين عن الأخلاق الدينية بشكل كامل بل يوجد بينهما نوع من السنخية رغم وجود مسافة كبيرة تفصلهما عن بعضهما.

4) في الجانب الاجتماعيّ

يتمثّل الهدف في هذا النوع من العلاقة في تحديد تلك العلاقة بين الدّين والأخلاق من حيث تأثيرهما على المجتمع الإنسانيّ. وباختصار، فإنّ كلاًّ من الدين والأخلاق يمتلك آثاراً واحدة من حيث تحقيق النظام في المجتمع وسيادة العلاقات الإنسانية وتعزيز المؤسسات الاجتماعية والعمل على استمرار ذلك، ولهذا، نستطيع القول إن وظيفة الدين والأخلاق هي وظيفة واحدة تتميّز بالوحدة.

***